MARVIN FARBER [1]

EXPERIENCIA Y SUBJETIVISMO

I. EL ANALISIS DE LA EXPERIENCIA

A.—*El carácter histórico y social del carácter de la experiencia.*

La elección entre filosofías rivales puede decidirse sobre la base de la forma en que se ocupan de la experiencia. Ahora bien, apelar a la experiencia significa invariablemente apelar a una experiencia definida en términos de una teoría dada, a una experiencia "interpretada". La experiencia "atómica" del Locke se ajusta al molde del individualismo de su época y es diferente de la experiencia racionalmente condicionada de Kant o de la experiencia socializada de fecha más reciente. La misma enunciación del problema del análisis de la experiencia, en particular de lo "dado" en la experiencia, se halla, pues, condicionado históricamente. Este tema es de importancia primordial si se tiene en cuenta que los investigadores de tendencias divergentes apelan a la "experiencia" así como el hecho de que todos los problemas filosóficos pueden —y deben— retrotraerse al lugar que ocupan en la experiencia.

Apelar a la experiencia significa ostensiblemente apelar a hechos observados y al uso de métodos lógicos. Si se sigue un camino erróneo, especialmente cuando el intento lo hace un filósofo que

[1] Marvin Farber es profesor de filosofía y presidente del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buffalo (Estados Unidos). Tiene el título de licenciado en ciencias y de doctor en filosofía de la Universidad de Harvard. En 1922-1924 obtuvo la beca de filosofía de la Universidad de Harvard, y en 1944-1945, la de la Fundación Guggenheim. Desde 1940 es presidente de la Sociedad Fenomenológica Internacional. Es editor de *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (1940) y de la revista internacional, *Philosophy and Phenomenological Research;* es autor de la obra *The Foundation of Phenomenology* (1943) y de numerosos artículos filosóficos. *(N. del editor.)*

tiene sus raíces en la tradición del idealismo, el empeño resulta ser una trampa con fines metafísicos. Si se empieza por el espíritu, rara vez se llega más allá de él, y el resultado suele ser un "gran espíritu". Acontece así a causa de los dogmas o de las hipótesis iniciales que se emplean en el concepto de experiencia. ¿De qué experiencia se trata? ¿De la propia? Si uno se propone circunscribirse a sus propias experiencias, tiene que contar así y todo con otras personas, así como con el mundo natural. El *hecho básico* de todo filosofar que aspire a mantenerse fiel a la experiencia es el hecho del mundo natural y de su prioridad con respecto al hombre, y también, la prioridad de una tradición cultural con respecto a cada hombre individual. Este último es lo que es a causa de la tradición que lo produjo. En otras palabras, ningún análisis de la experiencia puede prescindir del hecho de que aquélla es un fenómeno que se produce en el mundo natural, como tampoco puede prescindir del hecho de que es un producto cultural.

La cuestión de la naturaleza de la experiencia es de tanto alcance que hace indispensable la exposición de los diversos puntos de vista conocidos. La supervivencia y la actividad continuada de las diversas tradiciones históricas es suficiente para imponer esa tarea. No importa que el desarrollo de la ciencia haya dejado anticuadas muchas de las opiniones tradicionales, pues en filosofía la muerte no es ninguna garantía de desaparición y hasta lo irreal puede "llegar a aparecer". Si se lee la filosofía en la superficie, tomando las enunciaciones por su valor nominal aparante, muchas de las diferencias de criterio parecen triviales o absurdas. Pero la filosofía no debe separarse nunca de su contexto sociohistórico, en términos del cual ha de buscarse su significación. Estas consideraciones contribuyen a explicar por qué un tema tan aparentemente claro como el análisis de la experiencia es aún motivo de polémicas.

En el análisis de la experiencia no se alcanza nunca la finalidad, a no ser que se opere abstractamente con un criterio limitado de la experiencia —limitado en su extensión histórica y con respecto a la persona que hace el análisis—. Si el conocedor desempeña un papel en la experiencia, y si el grupo cultural a que pertenece condiciona e influye en el proceso de la experiencia, y si, además, hay "sedimentos de significado" de generaciones anteriores de orden intelectual, estético, etc., en ese caso, no puede haber ninguna finalidad. Se concederá que debe haber ciertos rasgos "estructurales" de la experiencia, en vista de que el hombre es lo que es y de sus relaciones con sus semejantes y con el resto de la naturaleza,

aunque reconociendo la inevitable amplitud e inconclusión de la experiencia. De ello se deduce que el análisis de la experiencia debe emprenderse una y otra vez, por lo menos en cada generación cultural. Ello es siempre necesario, aunque sólo sea a causa de las ventajas acrecentadas de la última perspectiva. Existe también el factor del progreso científico, pues evidentemente cierto número de ciencias cooperan en la comprensión y en el control de la experiencia. En este sentido, el análisis de la experiencia nunca desaparecerá como problema ni como tema de la investigación filosófica. No se trata de un problema tenaz que se resiste a todos los intentos por resolverlo, como en el caso del "problema del conocimiento" histórico.

En años recientes, se ha prestado considerable atención a lo que es "dado" en la experiencia. La misma expresión "lo dado" es hipotética, como si hubiera un espíritu independiente y fijo, opuesto al mundo, al que pudiera preguntársele lo que le es "dado". Si adoptamos en filosofía un método subjetivista, o un método trascendental, en conformidad con la tradición kantiana, la naturaleza de lo "dado" es un problema sin importancia. De él puede decirse que es "metogénico" o resultante del método adoptado, a diferencia de los problemas "empiriogénicos", que son reales en la experiencia. Si consideramos objetivamente las pruebas de la experiencia, nos percatamos de que el hombre, y, por consiguiente, el espíritu, es el resultado de un largo proceso de evolución, de que el hombre es una parte del mundo y de la sociedad, y de que constituye una extraña aberración preguntar —cómo lo hizo Schelling en su programa de idealismo trascendental— cómo el espíritu llega a presentar un mundo. Sólo una descripción histórica de la motivación social y religiosa puede explicar tan fantástica posición. El punto de vista objetivo en filosofía no ignora ni falsifica los resultados establecidos de las ciencias. Es determinado por ellos y guiado por ellos. Trata de analizar la experiencia y sus condiciones *dentro del marco de la naturaleza física. El hecho básico* de la prioridad de la naturaleza no es construído como algo "dado" a un espíritu, y a un espíritu arcaico en este caso. La comprensión del hombre como parte de la naturaleza es un hecho consumado, aun cuando sea necesario reconocer una serie de niveles de existencia, desde el inanimado hasta el social e intelectual. El hombre ha sido parcelado entre las diversas ciencias y el espíritu es tratado en términos de conducta. Resulta, pues, extraño preguntar cómo llega a presentarse la naturaleza, según lo hacen los trascendentalistas o los subjetivistas, o bien, qué le es "dado" a un espíritu que ya tenemos a mano.

El problema metogénico de lo "dado" puede verse en su perspectiva adecuada mediante un análisis de lo que cabe esperar del desarrollo científico de la presente era.

La cuestión de lo "dado", aun siendo un importante problema histórico, es, hablando estrictamente, un problema falso, resultado de la congelación del espíritu en un agente formal que condiciona en cierto modo la experiencia. El *análisis de la experiencia,* en cambio, es un problema real, verdaderamente "empiriogénico". Ahora bien, la experiencia está en la naturaleza, y no la naturaleza en la experiencia. Hubo un tiempo en que no había experiencia ninguna, entendiendo por tal la experiencia humana, y es probable que la experiencia humana llegue a desaparecer eventualmente. La independencia del mundo con respecto al conocedor es un hecho bruto que ningún argumento filosófico puede alterar. Estas consideraciones son en nuestra época lugares comunes, pero en modo alguno son aceptadas por todos los filósofos. Sus consecuencias harían imposible el espiritualismo en todas sus formas.

Una vez aclarado el uso hipotético de la expresión "lo dado" encontraremos instructivo examinar su uso en algunos ejemplos prominentes de la filosofía contemporánea, tanto idealista como no idealista. En nombre del análisis sistemático del conocimiento y de la experiencia, algunos filósofos han hecho del pensador individual el punto de partida y han tratado de determinar con qué "contribuye" él a la experiencia y qué es "dado". Pero ¿qué es "dado"? Para algunos, se trata de un elemento informe y sin nombre; para otros, un mundo de cosas, y para los de más allá es el espíritu (un "gran" espíritu) el que se encarga de todo el proceso de "dar", el que da lo "dado".

El hombre constituye una parte de su propio ambiente, hecho que los hombres de ciencia reconocen plenamente. Ir más allá y hablar de constituir el "material" de la cultura y el mundo de la naturaleza misma equivale a sustituir con dogmas el reconocimiento de un hecho patente. Pero no basta conceder la actividad "constitutiva" del hombre en su proceso de la experiencia, sino que debe determinarse con acierto el carácter de esa actividad. Se ve que siempre hay un "equipo estandar" de la mente para un tiempo y lugar dados y que ese equipo cambia históricamente. No existen formas fijas de la mente, como tampoco hay una naturaleza física inmutable. Los conceptos y principios explicatorios son diferentes en la India antigua, en la Grecia antigua y en el mundo moderno.

La misma interpretación variada del mundo requiere una explicación. En parte, las diferencias de interpretación se deben a los

esfuerzos autocorrectivos y acumulativos de los hombres de ciencia para comprender y controlar el mundo, y, en parte, pero de manera más fundamental, al carácter de la actividad humana, a factores sociales. En un pasaje significativo, Engels [1] ha indicado que la alteración de la naturaleza por los hombres —no sólo de la naturaleza como tal— es la base más esencial e inmediata del pensamiento humano. Debido a la actividad humana, queda muy poco de la "naturaleza" tal como ésta era en los períodos anteriores. Pero si se prescinde de tales cambios, el ambiente físico puede considerarse como una "constante". Entonces se ve que el ambiente humano "variable" condiciona los cambios intelectuales: la visión del mundo que predomina en un período dado está relacionada estrechamente con los principales intereses sociales. El ambiente social ha ejercido influencias decisivas y ha determinado lo "dado" en su más importante sentido.

Para el católico, la filosofía y la teología de la Iglesia son factores más potentes en su "dado" que el sol y los mares. El obrero que entre todos los días en una mina para ganarse su sustento y el de su familia seguramente atribuirá una posición de importancia central en su "dado" a la mina y a lo que ella entraña. Para el joven que piensa en el matrimonio hay otros hechos, orgánicos y sociales, que son conspicuamente "dados". En suma, la experiencia y su mundo, en su sentido más vasto, constituyen lo "dado".

Limitar la experiencia a un segmento o estrato sólo es justificable cuando se persigue un fin particular, como en el caso del uso de un procedimiento subjetivista para el análisis de la experiencia. Así, se puede circunscribir la consideración de lo "dado" a los propios procesos conscientes, a lo que podría denominarse "solipsismo metodológico", que es completamente distinto de la posición absurda del verdadero solipsismo. El solipsista convencido —si existe y si realmente es sincero y desea ser consecuente— está condenado al silencio y a la inactividad. Para él tiene que ser incómodo pensar o reflexionar, porque su pensamiento y su sistema lingüístico son sociales por su significación y referencias. Esto no se aplica al "solipsista metodológico" que no está "convencido" del solipsismo y al que, por lo mismo, acaso no deba llamársele solipsista. Tal acaece con el método fenomenológico en su fase "egológica" inicial, en la que las experiencias de un observador individual son consideradas en un aislamiento provisional con respecto a todos los demás observadores, pero sin introducir ninguna hipótesis concerniente al carácter privado del espíritu individual o cosas por el estilo. Que

[1] *Dialectics of Nature* (Nueva York, 1940), pág. 172.

el espíritu individual sólo puede existir como miembro de un grupo de espíritus o en relación con él, es un hecho inmediato que debe ser aceptado por todos, incluso el fenomenologista. El reconocimiento del carácter "intencional" de la experiencia —entendiendo que la experiencia se refiere a una objetividad— no salva por sí solo al fenomenologista de aceptar una filosofía de "inmanencia", que es simplemente una forma de idealismo que depende de las conocidísimas suposiciones.[1] Al caracterizar la experiencia debe concederse algo más.

Sería preferible hablar de la experiencia en su primera fase —reflexivamente apreciada—, cuando se limita a un individuo, y en su segunda fase cuando se extiende de manera que comprenda la experiencia social. La primera fase acarrea una "suspensión" de las creencias concernientes al mundo y a los demás observadores, y opera con un "dado" sumamente restringido.

B.—*Lo inmediato filosófico y el punto de partida en filosofía.*

El interés por lo "dado" suele ser motivado por el propósito de determinar un hecho "inmediato" para el análisis filosófico que pueda proporcionar un punto de partida, un criterio básico y un puntal seguro para toda la estructura de la filosofía. No puede hablarse de que haya *algo* inmediatamente dado para cualquier punto de vista, sea subjetivo-idealista o materialista. Su carácter concreto es lo que presenta el problema, y la mayor dificultad que puede presentarse es la que se debe al punto de vista que se ha adoptado de antemano. La identificación de lo que se ha tomado como "el hecho inmediato" en un punto de vista particular con lo "dado" total ha sido el origen de muchas confusiones.

Cuando Whitehead empieza la exposición de su "Método de Abstracción extensiva"[2] toma como el hecho inmediato para su punto de partida la frase "algo está pasando". Pero este hecho inmediato no es tomado aisladamente, sino que se incluye en una "duración", que es un "trozo concreto de la naturaleza". Esto se aplica muy bien al presente estudio de la experiencia. Ninguna percepción individual en un presente especioso puede servir como el hecho in-

[1] La dependencia del ser con respecto al ser conocido es el dogma básico. Para la crítica del idealismo, cf. R. B. Perry: *Present Philosophical Tendencies* (Nueva York, 1912) y su formulación del "predicamento egocéntrico", y Lenin: *Materialism and Empirio-Criticism* (Nueva York, 1927).

[2] A. N. Whitehead: *The Concept of Nature* (Cambridge, Inglaterra, 1920), cap. III.

mediato. Toda percepción implica un pasado y un futuro: conserva algo del pasado y anticipa el porvenir. Además, implica un ambiente o contexto físico y social, y por ello adquiere su lugar como un fenómeno de la historia cultural. Una percepción aislada no puede ser una unidad última de la experiencia, del mismo modo que no puede haber un hecho físico aislado. Tales unidades son proporcionadas por el análisis retrospectivo.

Para la actitud natural básica, los hechos inmediatos son sobre todo los acontecimientos y circunstancias de carácter inevitable o emotivo que con tanta abundancia se manifiestan en la experiencia ordinaria, como las alegrías y los pesares, los nacimientos y las muertes, los casos de hambre y fracaso. Lo que Dewey, en su obra *Experience and Nature* denominó lo "precario" de la vida podría servir para designar algunos de los hechos inmediatos más importantes. En este sentido, *participamos* en el proceso general de la experiencia, estamos sumergidos en el mundo de la experiencia y nunca podemos salir *realmente* de él. Nos gustan las cosas para las que hemos sido condicionados: el alimento, el vestido, las diversiones, etc. Tanto en la manera de sentir como en la de pensar somos el producto de nuestra época, incluso en nuestras reacciones negativas contra algunas de sus características. En la lucha por la supervivencia y el dominio de la naturaleza, no se trata de que el hombre luche "contra la naturaleza", sino de que el hombre, como parte de la naturaleza, procura adaptar las fuerzas naturales a sus propios fines. Más absurdo todavía es suponer que nos salimos de nuestro sistema cuando lo criticamos, por fundamental que pueda ser la crítica. Y finalmente aun es menos posible evadirse realmente o quedar "detrás" de la experiencia en general. Tal proeza no se ejecuta llamando a esta última experiencia "natural" para considerarla luego desde otro punto de vista que se supone superior. Es simplemente imposible abstraerse del medio natural y cultural, que es el *hecho inmediato básico* para la filosofía, lo mismo que lo es para todo lo demás y para todos los análisis e investigaciones de las ciencias especiales.

Esta tesis general debe tenerse presente a través de nuestro estudio. Sería incurrir en una falsa interpretación suponer que, en el proceso de la pura reflexión, dejamos atrás el campo de la experiencia. Debe recalcarse también que la experiencia real, e incluso la corriente de las experiencias, no ha de considerarse como el hecho inmediato para la apreciación natural del mundo. Son inmediatas en un sentido especialmente definido, dentro de los límites de un punto de vista subjetivista y explícitamente definido. El método

abstractivo empleado en la fenomenología para tratar la corriente de las experiencias, refiriéndose a los objetos como tales, es una fase del análisis reflexivo de la experiencia para la que puede encontrarse amplia justificación, pero no debe confundirse con el hecho inmediato en cuanto al hombre, considerado como organismo y como observador activo, que encuentra su camino en un mundo hostil o en un mundo de conflictos sociales. El análisis reflexivo se propone además servir a ese observador, y sólo es una insensatez, derivada de un modo de pensar arbitrario y favorecida por un razonamiento falaz, suponer que ese análisis puede acarrear la disolución del hecho real inmediato en una conciencia pura idealizada.

C.—*El espíritu como coadyuvante y el error del irracionalismo.*

No puede ser verdadera ninguna descripción de la experiencia que no haga justicia a las actividades coadyuvantes del espíritu. Locke reconoció que el espíritu no desempeña un papel puramente pasivo en la experiencia y señaló que el espíritu es capaz de ejecutar operaciones propias. Nada demuestra mejor la contribución del pensamiento que la cantidad de insensateces que existen en el mundo. Claro que otra cosa es precisar hasta qué punto contribuye el pensamiento, y a este respecto deben examinarse cuidadosamente las pretensiones del idealista, tanto del idealista parcial, para el que algo le es dado al espíritu y por el espíritu, como del idealista cabal, para el que el espíritu proporciona toda la realidad y a veces algo más por añadidura.

Señalar el hecho de que el conocedor —y en realidad toda la tradición de conocedores— "contribuye" a la experiencia no es sugerir que el conocedor haga algo completamente nuevo. El conocedor es un producto de su época, y lo que hace está condicionado por el nivel científico existente, por la motivación de su sistema social y por sus aptitudes. En el plano social, puede tratar de transformar la sociedad, pero él no la "constituye" ni la "crea". En el plano cognoscitivo puede idear nuevas teorías o nuevos conceptos, algunos de los cuales pueden modificar radicalmente anteriores puntos de vista. La naturaleza y el grado de la "creatividad" se hallan determinados por condiciones situadas fuera del control de todo pensador individual. La experiencia "refleja" la tradición mundial y cultural, y la naturaleza de esa tradición, así como el sistema social existente, determinan la clase de innovaciones que son posibles.

El hecho de que el espíritu contribuye a la experiencia con significados e interpretaciones puede ser averiguado descriptivamente. Esto no significa la aceptación del principio kantiano de que el espíritu contribuye a la forma. La opinión kantiana sólo puede tener eficacia con ayuda del "Espíritu Absoluto" que se cierne sobre el sistema kantiano, prestándole el necesario apoyo, aunque la suposición misma no es apoyada por la evidencia. El espíritu tiene una historia, y no hay formas fijas y eternas demostradas. Reconocer la contribución del espíritu no es dar a entender que las ideas o las formas conceptuales dejen de estar genéticamente relacionadas con el orden causal de la experiencia. La verdad que el propio Kant reconoció de que, en cuestión de tiempo, no hay conocimiento antes de la experiencia, tiene aplicación general.

El espíritu presta su contribución tanto en el nivel perceptual como en el conceptual. [1] Los ejemplos de su función contributiva en el nivel conceptual se advierten ante todo en sus idealizaciones, que no son simples descripciones de lo que se encuentra en el mundo natural. Los filosófos de todas las épocas se han inclinado a hipostatizar las idealizaciones y asignarles un ser propio. La descripción reflexiva del proceso de idealización tiende a desechar ese dogma y muestra que la función de constituir formas ideales y, en realidad, todo el proceso de la identificación ideal, del reconocimiento de la identidad, es necesario, no sólo con fines teóricos, sino también para las actividades más fundamentales de la experiencia.

Inmediatamente se hará una pregunta muy conocida. Si conocer es conocer con pleno sentido y aplicar formas y esquemas conceptuales, se preguntará si es posible conocer "verdaderamente", es decir, si no puede haber una falsificación de la experiencia debida al empleo de un esquema falsificador. En otras palabras, ¿nos vemos colocados en un "predicamento" por el hecho de que el espíritu contribuye a la experiencia? La misma formulación de esta pregunta tiene un carácter presuntivo. Desprende al espíritu de su marco natural y supone que las producciones conceptuales son consideradas como entidades ideales, substantivas, que de una u otra manera son capaces de impedirnos la visión correcta de un mundo independientemente real. En efecto, se supone que el pre-

[1] Cf. E. Husserl: *Erfahrung und Urteil* (Praga, 1939), para un detallado análisis descriptivo de tales contribuciones. Este tratado poco conocido merece el cuidadoso estudio de todos los investigadores de la filosofía. En él, Husserl se propone hacer lo que no pudo hacer Kant: mostrar el verdadero papel que desempeñan la percepción y la comprensión en el proceso de la experiencia. El hecho de aceptar sus hallazgos descriptivos, no nos obliga en modo alguno a aceptar su idealismo sistemático.

tendido mundo independientemente real ha sido ya interpretado verdaderamente, es decir, que es "en sí" el objeto de una interpretación verdadera que por alguna razón el espíritu no puede comprobar en la experiencia. Si se considera la función real del proceso de idealización y la constitución de los sistemas conceptuales ideales, se verá que son aprobados o reprobados por la experiencia, que son comprobados o invalidados en la práctica, de suerte que resulta desorientador preguntar, en términos estáticos, si es posible conocer la realidad verdaderamente.

La comprobación de algunos de nuestros esquemas conceptuales se convierte en un misterio o, en el mejor de los casos, en cuestión de buena suerte, partiendo del punto de vista de que el espíritu es un instrumento de falsificación. Pero no puede haber una falsificación completa si se tienen en cuenta los éxitos prácticos que alcanzamos en la solución de nuestros problemas. La supuesta falsificación no puede ser más que parcial y no ha de identificarse con los casos de falsas enunciaciones o de hipótesis incorrectas que tienen que ser abandonadas. El remedio para estas últimas consiste en un mayor y mejor conocimiento. En cuanto a los supuestos males que acechan esencialmente al conocimiento, debido al uso de conceptos estáticos, no existe otro remedio que el empleo de algún medio que no sea el intelecto para experimentar la realidad "verdaderamente". En lugar de hablar de "verdad" sería, pues, más apropiado hablar de que de noche todos los gatos son pardos. Recurrir a la "intuición", en el sentido de Bergson, [1] sería abandonar toda esperanza de verdad objetiva y olvidar las lecciones, tan penosamente adquiridas, de la investigación científicamente controlada.

Sería, en verdad, extraño que el espíritu "falsificara" la realidad mediante procedimientos que han resultado valiosos en la práctica. Pero aunque no haya una falsificación necesaria, hay dificultades en el camino del análisis descriptivo de la reflexión. Nuestra visión, reflexivamente dirigida, se halla condicionada a su vez por el nivel científico y filosófico de la época y también por ideas y esquemas tradicionales. Asimismo pueden ejercer su influjo los factores personales. Quiere decirse que el deseado análisis descriptivo completo

[1] Cf. H. Bergson: *Creative Evolution* (Nueva York, 1911). Los críticos contemporáneos, entre ellos Santayana y Perry, pusieron de relieve las deficiencias lógicas de Bergson, y Whitehead ha mostrado cómo puede darse una respuesta constructiva a la crítica de los procedimientos intelectuales. Lo que se demanda es el perfeccionamiento de éstos y no el abandono del intelecto. Para una crítica francesa reciente de Bergson, véase Politzer: *Le Bergsonisme: Une Mystification philosophique* (París, 1937).

es un ideal que sólo se realiza en gran parte en los mejores ejemplos de análisis filosófico, esto es, cuando se tiene cuidado de reflejar el proceso reflexivo, incluyendo en él el investigador y todas las condiciones que sobre él repercuten.

D.—*El elemento "dado" en la experiencia, según Lewis.*

Lewis [1] reconoce esta función de la reflexión, aunque él se ocupa de las condiciones puramente epistemológicas de la experiencia y no de las sociológicas. A su juicio, "es de la incumbencia de la filosofía analizar e interpretar nuestra experiencia común, y, por medio de la reflexión, dar expresión clara y acertada a aquellos principios que se hallan implícitos porque son llevados a la experiencia por el espíritu mismo". La filosofía es así "el estudio de los *a priori*", siendo su fin "revelar aquellos criterios categóricos que el espíritu aplica a lo que le es dado", y, por ende, "definir lo bueno, lo recto, lo válido y lo real".

Este tipo de análisis excluye evidentemente las consideraciones históricas. Lo que aquí se llama "nuestra experiencia común" es ya interpretado y lleva la huella de incontables generaciones anteriores. Siendo así, ¿qué puede entenderse por la interpretación del filósofo, cuyo papel es interpretar "nuestra experiencia común"? ¿Puede hacer esto el filósofo sirviéndose de ciertos conceptos últimos e intuitivamente "esclarecidos"? El análisis descriptivo sin interpretación, es decir, sin el uso de conceptos y principios explicativos, es un ideal imposible en la práctica y conviene reconocer este hecho explícitamente. La circunstancia de que el mismo modelo de la interpretación empleada en la investigación pueda ser examinado en la reflexión y, por consiguiente, "esclarecido", elimina el peligro de un "predicamento".

Los filósofos se han acostumbrado de tal manera a considerar de su incumbencia el análisis de la experiencia, que en su mayor parte dejan de investigar en qué difiere su procedimiento del que emplea el psicólogo y el sociólogo. Debe ser posible trazar claramente la línea divisoria entre ambos, pues de lo contrario la filosofía tendrá que renunciar a toda pretensión de independencia, siquiera sea parcial. Consideremos, por ejemplo, los prejuicios en el plano social. El interés del lógico por poner de manifiesto los errores en el razonamiento, puede distinguirse fácilmente del interés del psicólogo. En cuanto al epistemólogo, su *actitud,* su *método* y el carácter de la *evidencia* distinguirán su interés, que es es-

[1] C. I. Lewis, *Mind and the World-Order* (Nueva York, 1929), pág. 36.

pecializado. Esto se expresa claramente en la literatura de la fenomenología, que es, en su mejor sentido, una teoría descriptiva del conocimiento. Se trata de una actitud de "indagación universal", quedando "suspendidas" al principio la lógica y la psicología naturalista, de suerte que hay un mínimo de suposiciones. Estas consideraciones no son incompatibles con la posición de Lewis, citada anteriormente. Vienen a subrayar su posición y llaman la atención respecto a la necesidad de un estudio más explícito y cabalmente metodológico de las "condiciones de la experiencia" que se deben a la actividad del espíritu o a sus contribuciones. El procedimiento descriptivo que ha sido indicado, sólo puede ser una fase de la indagación filosófica, pero desempeña un papel necesario en el análisis de la experiencia.

Lewis distingue en el conocimiento dos elementos: el concepto, que es el producto de la actividad del pensamiento, y lo sensorialmente dado, que es independiente de esa actividad. Su análisis es un análisis "lógico", que implica condiciones ideales, que nunca se encuentran en la experiencia, y en el mismo grado es no empírico. Siempre hay una mezcla de los dos factores, cosa que, desde luego, Lewis reconoce, y él se interesa por la "experiencia cognoscitiva", en la que los datos sensoriales inmediatos son dados al espíritu, y una forma, construcción o interpretación está presente como resultado de la actividad del pensamiento. Hasta aquí, la distinción es sana; pero lo que falta en el análisis de Lewis es una detallada explicación descriptiva de cómo realiza prácticamente el espíritu sus actividades "constructivas". Para ello se requieren minuciosos estudios descriptivo-filosóficos a la vez que psicológicos. Es necesario señalar la verdad que encierra el punto de vista genético-causal en cuanto a las condiciones implícitas en las actividades del espíritu: la dependencia del espíritu con respecto a la naturaleza y la sociedad y la forma en que puede decirse que el espíritu "refleja" el mundo. El olvido de estos hechos básicos, no puede por menos que perjudicar al análisis en la teoría del conocimiento. Esto se advierte, por ejemplo, cuando Lewis sostiene que lo "dado" es "inefable", que es lo que subsiste intacto e inalterado, aunque lo construye el pensamiento.[1] El término "dado" puede usarse en este sentido ideal y limitador con fines de análisis. Designa un elemento limitador y condicionante de la experiencia, prescindiendo de la interpretación del espíritu. Pero hay también un sentido más circunscrito de lo "dado", según el cual el mundo de la experiencia en su totalidad es "dado", incluyendo el ambiente físico y

[1] *Ibid.*, pág. 53.

cultural, con sus "sedimentos" de interpretación. Lo "dado", en su cabal sentido, incluye realmente el dominio de la naturaleza, la sociedad en la que nacemos, el lenguaje que aprendemos, las tradiciones intelectuales, morales y religiosas, y, fundamentalmente, hasta nuestras preferencias y aversiones.

La "gruesa experiencia del mundo de las cosas, y no la delgada capa de lo inmediatamente dado", es lo que constituye el dato para la reflexión filosófica, a juicio de Lewis. "No vemos manchas de color, sino árboles y casas... Los datos iniciales de objeto y hecho plantean el problema en filosofía y son, en cierta medida, el criterio de su solución." [1] El empleo del término "contigüidad" para designar el "delgado" contenido de lo "dado", no es completamente afortunado, puesto que la situación total y las cosas tienen prioridad en la experiencia real, como indica el propio Lewis. Este señala que lo "dado", tal como él lo concibe, es una abstracción, aunque no una abstracción "irreal"; que lo "dado" está *en* la experiencia y no antes, y que es un ingrediente identificable de la experiencia.[2] Lewis tiene razón al defender el uso de las abstracciones. Mientras se reconozca el carácter real de la experiencia y se evite confundir los productos del análisis con los elementos reales, es un procedimiento apropiado llevar a cabo el análisis desde el punto de vista de un observador que separa sus actividades interpretativas de lo que es sensorialmente "dado". Ese es un nivel de análisis que puede aceptarse como tal. Pero la sociedad es anterior al individuo en un sentido genético naturalista, es decir, *en la realidad*. Lo que en un análisis se denomina "primero" depende de la finalidad del análisis y del marco de referencia. Si se trata del observador real y de su experiencia real, el hecho inmediato es que la totalidad de los objetos y de sus relaciones están allí, en su escenario natural y social. Si se trata de una indagación físico-psicológica, la base sensorial de la experiencia tiene una importancia fundamental. En una investigación fenomenológica se consideran como "primeras" las experiencias objetivamente dirigidas. Esto no quiere decir, sin embargo, que sea arbitrario el juicio de lo que es fundamentalmente real. Los procedimientos alternativos empleados para fines especiales, al implicar la abstracción, no significan, empero, que las apreciaciones alternativas de la realidad sean igualmente justificables.

El análisis de Lewis hace imposible construir o constituir todos los elementos de la experiencia sobre la base del espíritu y de sus

[1] *Ibíd.*, pág. 54.
[2] *Ibíd.*, págs. 54, 56.

contenidos. El patrón básico que él formula, o sea el dualismo entre "lo que el espíritu aporta a la experiencia" y "lo que es dado en la experiencia" presenta cierta semejanza con el análisis kantiano; pero es sugerido sin el dogma kantiano de un yo fijo unificador y de las formas categoriales, y sin la pretensión kantiana de un conocimiento *a priori*, entendiendo por tal un conocimiento universal y necesario. La construcción de Lewis es una pálida sombra de las enormes pretensiones de Kant. El espíritu aporta conceptos, teorías o interpretaciones alternativos, y entre ellos se procede a una selección para aplicarlos a las situaciones de la experiencia. Por ello resulta poco apropiado dar a tales conceptos la designación de *a priori*, teniendo en cuenta su modesta condición de posibles modelos de pensamiento que pueden encontrar o no aplicación en la experiencia.

Al emprender un análisis sistemático del conocimiento y de la experiencia, es siempre aconsejable recordar sus condiciones físicas, orgánicas y sociales. Esto evitaría que surgieran errores derivados de la manera "estática" de tratar el espíritu, considerándolo como una finalidad que no tiene principio en el tiempo ni una larga historia. En resumen, ese recuerdo puede proporcionarnos la ordenada y la abscisa para establecer el emplazamiento adecuado de la discusión. Su valor preventivo es muy importante. El filósofo no debe mostrarse impreciso ni indiferente sobre las cuestiones básicas de la metafísica. Un análisis de la experiencia y del conocimiento no debe olvidarse de indicar los hechos básicos que, al ser reconocidos harían insostenible el agnosticismo, el escepticismo y el espiritualismo. En otras palabras, el epistemólogo no tiene derecho a olvidar el lugar que ocupa el observador en la realidad ni el conocimiento que nos impone la experiencia ordinaria, para no hablar de la ciencia. El contenido del conocimiento establecido tiene importancia para una investigación sobre la naturaleza y la estructura de la experiencia. Si estos hechos no se hacen explícitos, podemos equivocarnos en nuestro análisis: está en juego la salud de la mente.

Sería mejor designar lo "dado" en el sentido de Lewis como lo "sensorialmente dado", para distinguirlo de otros "dados", tales como la totalidad cultural de la experiencia. La capa de lo "sensorialmente dado" sólo puede obtenerse por medio de un análisis que introduzca condiciones ideales. Lo "empíricamente dado" consiste para cualquiera en cosas, en objetos interpretados, y lo "indubitablemente dado" de la fenomenología (o lo "dado" *qua* indubitable) consiste en una experiencia real con su objeto "sobreentendido", pero no planteado como existente.

E.—*El conocimiento inmediato según Dewey y la naturaleza de lo "dado".*

Como representante de la tradición del naturalismo, Dewey se esfuerza por aferrarse a la verdad de que el hombre, como organismo, lucha por conservarse en un medio hostil y trata de presentar inflexiblemente esta verdad en todas sus consecuencias. La lucha del hombre como organismo determina consecuencias de gran alcance, tanto positivas como negativas. Sin embargo, el examen demuestra que hasta la investigación naturalista más resuelta que favorece el uso de las categorías orgánicas tropieza con dificultades en el plano social, donde deben hacerse referencias claras y concretas a los problemas básicos en términos de conceptos apropiados al plano social. Precisamente este punto constituye una diferencia característica entre un naturalismo cauteloso —en realidad, un materialismo incompleto— y un materialismo concienzudo aplicado a todos los niveles de la existencia.

Dewey trata de dar una explicación de la experiencia que haga justicia a su carácter y condiciones naturalistas y al mismo tiempo reconozca las dificultades causadas por las interpretaciones del espíritu y la construcción de teorías. Llama la atención [1] sobre el error acaso inevitable en que incurre frecuentemente el filósofo "de mezclar con sus descripciones de la experiencia directa las interpretaciones hechas por anteriores pensadores". Se cita la tradición del empirismo como un ejemplo palmario de este peligro, de suerte que el empirismo afronta la objeción de que no se mantiene fiel a la experiencia. Por experiencia, Dewey entiende "algo por lo menos tan vasto, profundo y pleno como toda la historia de nuestro planeta, historia que, como no se desarrolló en el vacío, comprende la tierra y las relaciones físicas del hombre".[2] Sería mejor decir "implica" en lugar de "comprende" y cerciorarse de que la definición de "experiencia" deja bien sentado que el mundo natural antecede a la aparición de la experiencia humana. Esto evitaría efectivamente toda sugerencia de idealismo. El concepto de experiencia, tal como lo construye Dewey en toda su amplitud, aspira a proporcionar a la filosofía las ventajas del "método de indicación, descubrimiento y demostración".[3] Se sostiene que la "realidad" incluye "todo aquello que es denotativamente encontrado". De este modo, "experiencia" es una palabra "directriz" y parece tanto más útil cuanto que lo

[1] *Experience and Nature* (Chicago, 1925), págs. 3 y siguientes.
[2] *Ibíd.*, pág. 8.
[3] *Ibíd.*, pág. 11.

desfavorable y lo odioso recibirá en lo sucesivo la atención dispensada usualmente a lo noble y honorable. Sin embargo, si se considera que la "realidad" comprende lo que es "encontrado", debe indicarse explícitamente que el campo de la realidad antecede a todo proceso de descubrimiento, es decir, si ha de evitarse la estrechez del positivismo.

En su manera de tratar la experiencia, Dewey no considera que el conocimiento *verdadero* y *adecuado* puede dar una importancia excesiva a los elementos intelectuales, en detrimento de los no intelectuales. Con el empleo del "método denotativo", propone que vayamos "por detrás de los refinamientos y las elaboraciones de la experiencia reflexiva, hasta las cosas gruesas y obligatorias de nuestros actos, placeres y sufrimientos, hasta las cosas que nos obligan a trabajar, que satisfacen necesidades".[1] El reconocimiento de tales cosas pertenece sin duda al programa del análisis descriptivo de la experiencia, empezando por la apreciación ingenuamente "natural" del mundo y del hombre. En el análisis reflexivo de la experiencia debe aceptarse cumplidamente la verdad de la apreciación "natural" del mundo, ya que ésta se ocupa de hechos temporal y causalmente anteriores que proporcionan el material y la ocasión primaria para la reflexión. La admonición de Dewey de que vayamos "por detrás de los refinamientos... de la experiencia reflexiva a las... cosas" recuerda el famoso lema de Husserl: "Volvamos a las cosas mismas". Ambos pensadores consideran como el método básico la visión directa. La observación de Dewey [2] de que las cosas que el hombre experimenta llegan a él revestidas de significados que tienen su origen en la costumbre y la tradición, trae a la mente lo que Husserl dice sobre las "interpretaciones sedimentadas" y también su apropiada metáfora de la "vestimenta de las ideas" que cubre los datos de la experiencia. Pero también existen entre ellos diferencias y, sobre todo, la diferencia básica de que las "cosas" a las que se refiere Dewey son sociales, físicas y biológicas, mientras que Husserl apela a la experiencia directa, y sus mejores ejemplos pertenecen al terreno de la experiencia lógica. Husserl nunca habló como naturalista. A este respecto, bastará mencionar otra diferencia que se advierte en los análisis de los dos pensadores. Para Dewey, la experiencia es historia,[3] es un método, no un ingrediente. El hecho mismo de considerar como finales algunos objetos se considera como un episodio de la historia. Husserl, al estar interesado por la finalidad, por

[1] *Ibíd.*, pág. 16.
[2] *Ibíd.*, pág. 26.
[3] *Ibíd.*, págs. 29 y siguientes.

las verdades últimas y eternas, se esfuerza por elevarse por encima de la historia y del tiempo en su sentido naturalista. Dewey, en cambio considera que la "suposición de que el objeto último e inmediato es intemporal" tiene la culpa de un problema insoluble. A su juicio, se ve que toda cosa denotada tiene *cualidad* y referencia *temporales*.

El procedimiento reflexivo de Dewey se retrotrae "a las situaciones primitivas de la vida que anteceden y engendran" la interpretación reflexiva, "de suerte que revivimos anteriores procesos de interpretación". De este modo, marchamos "consciente y precavidamente a través de etapas que fueron recorridas primero sin discernimiento".[1] La semejanza con el patrón general de investigación de Husserl es evidente. El programa "naturalista" que Dewey traza para el análisis reflexivo trata de sondear la solidez de las "piedras elementales que sirven para la construcción de la experiencia". Pero debe decirse mucho más con respecto al mecanismo del procedimiento que ha de seguirse. Dewey se muestra cauteloso en la defensa que hace de su método empírico. Podemos mostrar el camino a los demás para que puedan ver por sí mismos. Además, los hallazgos de una persona tienen que ser rectificados y ampliados por los hallazgos de otras. De este modo, la cooperación existente en la reflexión filosófica se asemeja a la cooperación que podemos advertir en las investigaciones de las ciencias naturales.[2]

Cuando Dewey habla de experiencia, en el sentido completo en que a su juicio debe ser entendida, como el *método* de la filosofía, hace poco más que llamar la atención en una trayectoria deseada. En líneas generales, esboza un método genético naturalista que corre parejas con el método genético "puro" propuesto por Husserl. Sin embargo, deja de indicar adecuadamente el procedimiento que debe emplear como filósofo y las condiciones bajo las cuales ha de ser usado éste, *qua* filosofía. Dewey indica como sigue las principales líneas que ha de tomar la filosofía: "Su tarea es el desmembramiento analítico y la reconstrucción sintética de la experiencia." [3] A buen seguro, esto debe comprender la tentativa de un concienzudo examen reflexivo de todas las actividades y contribuciones del espíritu, de todas las condiciones que influyen en la experiencia del grupo y del individuo, la discusión de toda creencia y todo juicio con respecto a la base que tienen en la experiencia, y la indagación sistemática de todos los aspectos del conocimiento en términos de

[1] *Ibid.*, pág. 31.
[2] *Ibid.*, pág. 35.
[3] *Ibid.*, pág. 40.

nuestra propia experiencia directa (de la "experiencia reflexiva" que "reactiva" las presuntas experiencias originales), en suma, la tentativa de realizar un análisis completo de la experiencia, en relación con los descubrimientos de las diversas ciencias especiales que muestran el lugar del hombre (y del espíritu) en la naturaleza y las relaciones mutuas que existen entre el espíritu y su ambiente.

Con todo, no debe exagerarse el paralelismo con Husserl, teniendo en cuenta las diferencias en los objetivos y premisas predominantes y la importancia concedida a la prueba experimental, como se ve especialmente en la filosofía de la lógica de Dewey. Si en su análisis descriptivo de la experiencia, el subjetivista ve clara y verdaderamente, sus descubrimientos pueden y deben ser ordenados en la descripción naturalista de la experiencia; pero de ello no se sigue que todas las *teorías* idealistas puedan traducirse a términos naturalistas, como, por ejemplo, los supuestos elementos "supertemporales".

Desconfiando de toda evasión a un terreno de certidumbre apartado de las realidades de la experiencia, Dewey nunca pierde de vista el "hecho sobresaliente", "la evidencia de que el mundo de las cosas empíricas comprende lo incierto, lo imprevisible, lo incontrolable y lo azaroso".[1] El "predicamento de la mezcla inextricable de estabilidad e incertidumbre" es lo que da origen a la filosofía y lo que se refleja "en todos sus problemas y cuestiones recurrentes".[2] Hasta un examen somero de los problemas históricos de la filosofía convencerá al lector de que esta tesis no podría sostenerse. Sólo expresa una verdad limitada y no puede aplicarse propiamente a pensadores tales como Hobbes, Spinoza y Hegel. Dewey llega al extremo de declarar que "las diversas filosofías pueden considerarse como diferentes maneras de proporcionar recetas para negar al universo el carácter de contingencia". Esta apreciación de la filosofía difícilmente podría aplicarse a los problemas fundamentales de la tradición. El conflicto medieval entre el realismo y el nominalismo, por ejemplo, tenía una significación histórica objetiva para la iglesia y para sus adversarios. No obstante, a juicio de Dewey, "las disputas entre los tipos antagónicos de filosofía son riñas de familia". Indudablemente esto es cierto en lo relativo a muchas disputas filosóficas. Hay, en efecto, una "guerra de escuelas" que a veces parece tan absurda como la contienda continuada por los descendientes de los primitivos combatientes. Pero no pueden liquidarse con tanta facilidad los más importantes conflictos históricos de la filosofía. Así, las palabras de Guillermo de Occam al emperador Luis, que se

[1] *Ibíd.*, pág. 42.
[2] *Ibíd.*, págs. 45 y siguientes.

oponía al Papa, pueden servir para indicar la vitalidad histórica de su "terminismo": "Vos me defendéis con la espada y yo os defenderé con la pluma."

De acuerdo con su método empírico, Dewey reconoce "la situación contextual en la que acaece el proceso mental" y hace notar que "el punto de partida es lo actualmente problemático". Para una filosofía empírica naturalista, el proceso mental se desarrolla dentro del mismo mundo de las cosas experimentadas, y no como "un salto de este último mundo al de los objetos constituídos por el pensamiento de una vez y para siempre".[1] Se opone así en principio a un idealismo constitutivo y trascendental, con las estructuras supertemporales y fijas de costumbre. Cuando procede a atribuir a la imaginación, influída por la emoción, el error básico implicado, olvida la historia y sólo da una parte de la explicación. Emparejar el idealismo espiritualista y el materialismo, como él hace,[2] equivale a incurrir en un error de miopía histórica. Según las ve Dewey, "una doctrina encuentra su estructura en un armazón de formas ideales y la otra, en la materia. Las dos coinciden en suponer que la estructura tiene alguna realidad superlativa. Esta suposición es otra de las formas que toma la preferencia por lo estable sobre lo precario e incompleto". Por qué han de existir dos partidos rivales a lo largo de un período de tantos siglos o por qué han de funcionar de diferente manera en diferentes períodos históricos son preguntas a las que no se da respuesta de esta manera. La oposición abstracta entre lo "estable" y lo "precario" es realmente huera hasta que se somete a la comprobación de ejemplos históricos reales y se la define concretamente en términos de fuerzas sociales reales. Insistiendo en que se dé a lo incompleto y lo precario la misma categoría que a lo acabado y lo fijo, Dewey considera que la filosofía se ocupa de la "unión proporcionada" de lo seguro, lo cuerdo y lo azaroso. Pero no indica exactamente de qué manera la filosofía coadyuva con las ciencias para determinar la anhelada "unión proporcionada", ni tiene en cuenta que tal unión debe acometerse repetida e incesantemente, a causa de los variables factores que requieren la unificación.

Dewey tiene razón al llamar la atención sobre la importancia de lo "precario" del mundo. Este es un factor de importancia permanente. Pero por lo que se refiere a la historia intelectual es mucho más importante lo precario de la vida *social*. Es necesario hablar de manera completamente específica y señalar lo que es "precario",

[1] *Ibíd.*, pág. 68.
[2] *Ibíd.*, pág. 72.

especialmente en relación con el sistema dado de sociedad. Los hechos que requieren explicación no son simples y es menester estar en guardia contra el exceso de simplificación. Cierto es que algunos han buscado —y otros la buscarán— una filosofía de eternalismo como compensación por los males de la existencia temporal; pero también hay quien se recrea en un punto de vista temporalista. ¿Cómo puede explicarse esto sobre la base de lo precario del "mundo"? En casos individuales desempeñan su papel las diferencias de temperamento, de perspicacia, de conocimiento y de ignorancia. Por ello puede no ser posible en un caso dado —v. g., Parménides— dar una explicación sociohistórica completa sobre la base de las pruebas asequibles; pero muy bien podría ocurrir que la filosofía del "ser" que excluía la transformación, representara un interés consagrado por la estabilidad, por la conservación del sistema social existente. Esta línea de pensamiento, que ha sido desarrollada con gran detalle por los materialistas históricos (o dialécticos) es fructífera en cuanto a sus repercusiones sobre los movimientos y pensadores filosóficos.

Con arreglo a una metafísica naturalista, la reflexión es en sí "un fenómeno natural que se produce *dentro* de la naturaleza a causa de características de esta última".[1] De ese modo se describe acertadamente una condición subyacente de la reflexión; pero también es esencial indicar las condiciones sociohistóricas de la reflexión. Es indudablemente cierto que todos los tipos de reflexión son "fenómenos naturales", como también lo es que no pueden producirse sin el organismo humano; pero eso no quiere decir que haya que aceptar como indiscutibles en la reflexión las suposiciones y los conceptos básicos de las ciencias corrientes. Su examen filosófico constituye un complemento de su crítica científica. Los filósofos que creen que se alzan "por encima" de la naturaleza dan muestras, sin embargo, de una increíble ingenuidad, que resulta sorprendente aun cuando se adopte esa posición como respuesta a los intereses religiosos o académicos. Que la reflexión misma es un fenómeno de la existencia representa la enunciación de un simple hecho. Todos los procedimientos "puramente reflexivos" y todos los análisis de abstracciones, etc., son fenómenos naturales. En un sentido completamente real no podemos situarnos ni situar nuestro pensamiento fuera del orden natural. La indagación de todo nuestro conocimiento del orden natural como tal es también un proceso "natural" de indagación. Este hecho no debe perderse de vista cuando se adopta una terminología especial para designar la nueva actitud que se asume sistemáticamen-

[1] *Ibid.*, pág. 68.

te para "discutir", no sólo el orden natural, sino todas las provincias de la experiencia, lo mismo la "ideal" que la real.

F.—*El procedimiento subjetivo de la fenomenología y sus abusos.*

El método fenomenológico es elaborado para aplicarlo a todas las fases de la experiencia. Que su limitación a un contexto subjetivo le impide alcanzar esta finalidad y que para Husserl fué una tentación irresistible adoptar una filosofía idealista general, son cosas que saltan a la vista tras un estudio del desarrollo de esa filosofía. Nos referimos aquí solamente a Edmund Husserl, pues su tipo de análisis ha producido resultados que merecen el respeto de otros investigadores, incluso de los psicológicos científicos. Al igual que algunos de sus predecesores en la tradición idealista —por ejemplo, Hegel—, Husserl pudo alcanzar resultados valiosos a pesar del marco restringido y, en fin de cuentas, represivo, de su filosofía. Los medios que adoptó originalmente para alcanzar un fin —un procedimiento subjetivo de reflexión—, medios que produjeron análisis de interés para los psicólogos y los lógicos, impusieron una limitación fatal a su filosofía.

Como continuador de la tradición empírica, Husserl aspiraba a analizar la experiencia. Consideraba que el método de la filosofía era descriptivo, siendo el ideal la "visión" directa. Aun en ese plano, el campo de descripción requería ser ampliado, y Husserl, en su primer período, propugnó enfáticamente la observación directa de los "objetos generales", y trató extensamente de su aprehensión inmediata en la primera obra que publicó: *Philosophy of Arithmetic* (1891). En este período, puso cuidado en conceder la importancia y el valor debidos a los diversos métodos científicos, en consonancia con su propia y excelente preparación científica.

La finalidad original de la fenomenología era completamente distinta de la de Dewey o de la de cualquiera de los filósofos procedentes de las ciencias naturales y sociales. Ello condujo a Husserl a las filas de los adversarios de la filosofía científica desarrollada en las postrimerías del siglo XIX. En cuanto a su propia motivación consciente, el fin primordial que perseguía era superar el psicologismo lógico, o sea la opinión de que puede construirse la validez lógica en términos psicológicos y derivarla de principios psicológicos. En otras palabras, la errónea posición adoptada por los lógicos que reaccionaban contra las influencias naturalistas y empiristas se convirtió en el blanco de la crítica inicial de Husserl y le llevó a asumir una posición "neutral" sobre el problema del idealismo y del realis-

mo (o materialismo). La fenomenología que formuló primeramente en su obra *Logical Investigations* (1900-1901), se ocupaba de la descripción directa y hasta fué llamada psicología descriptiva. Algunos años después, fué formulada y presentada como el primer prerrequisito del análisis filosófico, la "reducción fenomenológica", es decir, la reducción a la "conciencia pura", la restricción a las experiencias conscientes y a sus elementos correlativos. Con ello se pretendía, por lo pronto, definir el campo de la filosofía y, en particular, el marco de una filosofía trascendental. Según la exposición de Husserl, existía un fuerte sentimiento de oposición a los procedimientos naturalistas.

Es posible construir la "reducción" en términos no idealistas, como un método auxiliar en filosofía, tomando literalmente a Husserl, cuando lo llama "un expediente metodológico" y alinearlo con otros métodos bajo el epígrafe general de "metodología". Así, debe considerársele como un tipo de reflexión entre otros muchos, con su propio valor peculiar para la comprensión filosófica. Los representantes de la última etapa del pensamiento de Husserl se oponen a ello, sin embargo, sosteniendo que el procedimiento subjetivista de la fenomenología es algo *sui generis*, absolutamente único y diferente en principio de todos los demás métodos "mundanos". Tales pretensiones difícilmente podrían promover una comprensión favorable ni aun una tentativa de comprensión y son tan innecesarias como poco fundadas. De poco puede servir retratar a Husserl al modo como lo hizo Porfirio con respecto a Clotino. Considerar a la fenomenología como inefable e indescriptible (en términos "naturales") sería privarla de todo interés científico. Esta última fase de la fenomenología trascendental ha sido sometida a crítica en nuestra obra *The Foundation of Phenomenology*.[1] El análisis de la experiencia "intencional" en todos sus tipos constituye un estudio restringido. El dato fenomenológico del análisis es "mi experimentación del objeto", sea éste real o ficticio. Es comprensible, aunque no inexcusable, que los filósofos hayan sentido la tentación, a veces irresistible, de constituir la *realidad* a base de las experiencias. Esto ha tenido el lamentable resultado de tender a desacreditar la fenomenología en su conjunto. Los sutiles argumentos en cuestión [2] no

[1] El autor ha expuesto otros aspectos de su versión de la fenomenología en tres trabajos publicados en *Philosophy and Phenomelogical Research:* "La significación de la fenomenología para las Américas" (vol. IV, Nº 2), "Observaciones sobre el programa fenomenológico" (vol. VI, Nº 1), y "Modos de reflexión" (vol. VIII, Nº 4).

[2] Cf. *Formale und transzendentale Logik,* de Husserl (Halle, 1929), especialmente el argumento en favor del idealismo, págs. 205 y siguientes. La

son mejores básicamente que la bien elaborada argumentación de Berkeley en favor del idealismo subjetivo.

Los análisis descriptivos de la fenomenología se proponen ser independientes de la demostración de la realidad o irrealiad, e independientes también de todas las consideraciones genético-causales que implican el tiempo "natural". Así, la descripción del contenido y la estructura de la experiencia muestra, por ejemplo, como una experiencia de realidad es incompatible con una experiencia de ilusión. Esa descripción refleja la estructura de cada tipo de experiencia, pero no nos da un procedimiento de prueba de la realidad. No existe ningún camino "fenomenológico puro" que conduzca a la realidad en el sentido de un ser independiente del acto de conocerla. El análisis se ocupa del contexto del conocedor y de sus objetos, considerado todo ello desde la perspectiva del acto de ser conocido o experimentado, por lo que desde ese punto de vista no puede hablarse de la independencia con respecto al acto de conocer. El análisis se circunscribe a la determinación de estructuras generales y no se ocupa de situaciones de hecho como no sea para servir de ejemplo de esas estructuras. Se describe a éstas tal como se manifiestan en la experiencia, donde se las encuentra. Así se ven actuando, por medio de la reflexión, todas las actividades constitutivas del pensamiento. Se las estudia en sus tipos "esenciales", reproduciendo y reactivando experiencias tales como los recuerdos, las abstracciones conceptuales y las identificaciones. La experimentación de la evidencia, la verdad y la propiedad puede contrastarse con la del error, la impropiedad, etc.: se las ve gobernándose una a otra "esencialmente". Sin embargo, podemos equivocarnos en el análisis descriptivo de una estructura "esencial". A este respecto, no estamos más seguros contra el error que en el plano "naturalista" de la descripción científica, pongamos por caso, de la descripción de una colonia de hormigas. Así, pues, la decantada superioridad de la experiencia "interna" sobre la "externa" resulta desprovista de fundamento: ambos tipos son necesarios.

Si, como opinamos nosotros, el idealismo de Husserl es insostenible y viola sus propios preceptos explícitamente formulados, la cuestión realmente interesante que debe afrontarse es la relativa a la fertilidad de todo el procedimiento. Ya se ha indicado que toda

explotación que hace Husserl de su método con fines idealistas, se pone de manifiesto en su conclusión: "No existe ningún lugar concebible en el que pudiera penetrarse la vida de la conciencia permitiéndonos llegar a una trascendencia que tenga otro significado que el de una unidad intencional manifestada en la subjetividad de la conciencia."

proposición descriptiva sana de la fenomenología puede asentarse en términos objetivos dentro del marco de una filosofía naturalista (realista o materialista). No se abandona la naturaleza cuando se sostienen los conceptos en cuestión en aras del análisis. Es apropiado señalar su contribución al entendimiento de la estructura del conocimiento y de la experiencia: contribuye al esclarecimiento de conceptos básicos, como se ve en los estudios de "análisis de origen" de la negación, la relación, la posibilidad, etc.[1] No debe prescindirse de ningún método que pueda contribuir a esa finalidad. El método fenomenológico no es la única manera de esclarecer las ideas básicas, sino que es una de ellas y coadyuva a la comprensión de su significado y estructura. La interpretación o explicación sociohistórica de una idea también "esclarece" y lo mismo puede decirse de una simple descripción histórica, etc. Todos los que contribuyen con partes de verdad deben darse cuenta de que pueden coexistir. Los filósofos se ven frecuentemente en la imposibilidad de hacerlo, a causa de los puntos de vista que representan o de los intereses que los mueven.

Hablando en términos generales, lo más seguro es aceptar todos y cada uno de los hallazgos descriptivos, de la misma manera que lo mejor es dejar que los científicos "puros" tengan una libertad completa de investigación, sin plantear continuamente la existencia, posiblemente miope, de "resultados". Es oportuno hacer notar aquí que se han alcanzado algunos valiosos resultados para la práctica prescindiendo de la cuestión de los resultados prácticos, como lo pone de manifiesto la moderna matemática pura. Los estudios fundamentales del filósofo, *qua* investigador descriptivo, afectan a toda la estructura del conocimiento: representan una dimensión necesaria de la investigación, que acaso sea infinita, y aunque nunca pueden constituir la totalidad de la entraña de la filosofía, son una parte importante de ella. A la filosofía le incumbe llamar la atención sobre los hechos desdeñados y, si es necesario, incluirlos en su campo de investigación. Esto se aplica al análisis de la experiencia por medio de la "descripción interna", de la que se ha apartado la psicología, dejándola a los filósofos y novelistas.

El filósofo que acomete las descripciones de los estados de angustia, temor a la muerte, etc., puede estar haciendo una contribución que podría ser hecha igualmente por un psicólogo. Tales hallazgos deben distinguirse del punto de vista filosófico con el que suelen estar asociados, como ocurre con la filosofía existencialista, según la cual ciertas actitudes humanas se construyen como "categorías

[1] Cf. Husserl: *Erfahrung und Urteil,* págs. 94 y siguientes.

básicas". Lo que resulta es una especie de "subjetivismo desplazado" en el que tienden a perderse las limitadas virtudes de un subjetivismo estricto. Entonces surge el peligro de que pueda concederse una falsa importancia a los estados y actitudes humanos en el cuadro total del hombre en relación con su mundo. El uso dogmático de lo que podría llamarse "determinaciones genéricas" en la descripción del hombre (¿qué hombre?, ¿qué grupo de hombres?, ¿qué período histórico?) es característico del existencialismo. Ello constituye un dogmatismo sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta el conjunto de conocimientos científicos de que disponemos, con respecto al hombre. Al llevar a cabo ciertos estudios descriptivos limitados de un tipo "esencial" estructural, no debe suponerse que queda retratado así el hombre en su naturaleza real ni que se ha considerado cabal o adecuadamente al hombre. Para conocer al hombre "real", es necesario contar con los resultados de los estudios históricos, estadísticos, psicológicos, socioeconómicos, etc. El análisis descriptivo de la experiencia del temor o de un estado de angustia no nos autoriza a caracterizar a los hombres en general. En otras palabras, debe trazarse una clara línea divisoria entre el orden descriptivo "esencial" y el orden de los hechos y también entre el primero y la filosofía de la existencia humana, con sus valores básicos. La descripción es aceptable *per se* si se efectúa correctamente. La valoración de la filosofía sistemática requiere la reducción de todas las enunciaciones de valor a enunciaciones de hechos y la apreciación de estas últimas en términos de la evidencia. No debe permitirse que el filósofo exprese enunciaciones como si fuera un oráculo infalible ni, sobre todo, que lo haga empleando un lenguaje cuyo uso acaba por ser aceptado rebasando el punto de partida. Estas observaciones van dedicadas a Martín Heidegger y a sus compañeros existencialistas.

Heidegger fué el más influyente de los investigadores de Husserl en su último período. Husserl tardó en manifestar su oposición al peligro latente que existía en la obra de Heidegger y hasta pareció cerrar los ojos al mismo en un principio. La influencia de Heidegger sobre sus discípulos ha sido tenaz y parece que ha sobrevivido a los actos inexcusables que realizó bajo el régimen nazi, incluso por lo que se refiere a los sentimientos personales de muchos de ellos. No puede negarse que su pensamiento sistemático ha promovido el oscurantismo. El existencialismo es un tipo de filosofía que no puede por menos que enajenarse las simpatías de todo aquél para el que tengan sentido los cánones y los ideales de la lógica, y especialmente de quien considere como definitivo el ideal de la

filosofía como una ciencia rigurosa. Cuando se considera la enorme cantidad de literatura consagrada a las condiciones que afectan a la existencia humana, tanto en lo cultural como en lo biológico y lo físico, incluyendo los esfuerzos del hombre por conocerse a sí mismo y conocer el lugar que ocupa en el mundo, resulta un mito extraño lo de que el "problema de la existencia" no fuera reconocido nunca. A este mito sólo puede dársele caracteres de plausibilidad mediante una enunciación cabalística del concepto y del problema de la "existencia", empleando para ello términos tan seductores como los de "arrojamiento" y "caída". Tales términos revelan su significación teológica y no pueden por menos que desorientar en una investigación supuestamente descriptiva, pese a las finalidades que Heidegger dice perseguir. El monstruoso instrumento lingüístico (tan penosamente evidente, por ejemplo, en la fútil algarabía de su *Was ist Metaphysik?* y la perpetua nebulosidad del existencialismo sólo podían servir para que de ellos se hiciera uso —y acaso mal uso— con fines que ni siquiera un fenomenologista idealista podría disculpar.

Hasta qué punto han sido perniciosas las consecuencias de los esfuerzos de Heidegger puede verse en el trabajo de Oskar Becker *Transzendenz und Paratranszendenz*, presentado en el IX Congreso Internacional de Filosofía.[1] Unos cuantos extractos del mismo resultarán de interés: "Lo que está en discusión no es el *ser* del ser 'hombre' *(des Seienden 'Mensch')*, sino su *esencia*, o, más exactamente, su 'esencia *esenciante' (Wesendes Wessen)*. Y aquí se ve la naturaleza filosófica de nuestro lenguaje: a veces aplicamos la expresión 'esencia', no sólo abstractamente, sino también concretamente al hombre. Pero no a todo ser humano, es decir, no a un hombre adulto, sino a un niño y a una mujer joven. Así, hablamos de una 'pequeña esencia' *(dem 'kleinen Wessen'*, el niño) y de una 'esencia encantadora' (v. g., una muchacha). Un hombre, como personalidad histórica, *tiene* una esencia (su carácter), pero no *es* una esencia. El ser humano natural que todavía se encuentra cerca del ingenuo primitivismo es, en cambio, una esencia: actúa como tal. Su existencia, o como ahora decimos más exactamente, su *paraexistencia* es esencia *(Wesen)*" (pág. 103). Luego, Becker tranquiliza a su auditorio: "Esto no son simples palabras y sutilezas." Su proposición de que se inspeccione el "fenómeno primario" recuerda un precepto familiar. El uso a que se destina se indica en el siguiente pasaje: "El fenómeno del nacimiento, que sólo ha de captarse intuitiva-

[1] *Travaux du IX Congrès International de Philosophie* (París, 1937), vol. VIII, págs. 97-104.

mente, determina la existencia de un ser humano completo, o más exactamente, el modo de existencia de un ser humano, en cuanto que es completo. Aquí es donde las experiencias básicas... son las viejas potencias de la sangre y la tierra... Por añadidura, la sangre, esa fuerza aparentemente material pero formativa e impresionante en el más alto grado, es la que determina los tipos, los 'géneros' *(Schläge)* de los seres humanos, las formas básicas que son posibles para los seres humanos" (págs. 101 y siguientes). El aparato de "intuición" y "experiencia básica" es, en este contexto, puro artificio pseudo-fenomenológico. Becker, que durante varios años fué devoto investigador y colega de Husserl, se adhirió a Heidegger y se abrevó con abundancia en la fuente de malabarismo lingüístico de este último. Algunos de los penosos esfuerzos que hizo en el trabajo presentado al Congreso *(Uebersteigendheit, Unentstiegenheit,* etc.) le presentan como un digno continuador de Heidegger, un discípulo que es capaz de nuevas triquiñuelas de su propia invención. Todo ello podría juzgarse simplemente como una grotesca jerigonza si no estuviera relacionado con el nazismo, pues la conexión entre la "sangre y la tierra" de Becker y las enseñanzas de los nazis no tienen nada de casual. Merece hacerse notar la facilidad con que el existencialismo pudo adaptarse a la Alemania nazi.

Será pertinente añadir algunos comentarios sobre otra destacada figura del movimiento fenomenológico. Max Scheler, que se consideraba como "cofundador" de la fenomenología (designación jamás empleada por Husserl), ha ejercido una influencia que se extiende mucho más allá de los límites de la filosofía descriptiva, pues se ha extendido desde el pensamiento religioso y social hasta la ideología nazi. Gran parte de la ideología de Scheler difícilmente podría sobrevivir a un examen crítico, pero debe contarse con ella desde el punto de vista práctico. Scheler sostenía que el naturalismo prescinde de ciertos "hechos" (v. g., los pertenecientes al amor "espiritual" y "santo") y que no puede explicarlos acertadamente con ninguna de sus teorías. El fenomenólogo descriptivo riguroso no impugnará en modo alguno el mérito de los descubrimientos naturalistas, pero Scheler se colocó conspicuamente en las filas de los que tratan de contener la marea del naturalismo y del materialismo científicos, filas en las que figuran conservadores y reaccionarios de todos los matices. Cuando Scheler arguye [1] que la idea de la "monogamia absoluta" no ha de derivarse *nunca* de las presuposiciones naturalistas y que debe considerarse al amor sexual como una especie de

[1] Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* (1ª edición, Bonn, 1923), pág. 87.

amor peculiarmente calificado en lo psíquico, a fin de dar un "fundamento fenomenológico" a la monogamia absoluta, se siente uno tentado a correr piadosamente el telón para poner término a la farsa. La crítica que Scheler hace del naturalismo procede hipotéticamente y de manera falaz: hipotéticamente porque supone como reales e inanalizables en términos "naturalistas" fenómenos tales como el "amor santo", y de manera falaz porque da a lo que se supone una serie exhaustiva de explicaciones naturalistas, incluso la freudiana, pero deja de dar la explicación más sólida: ni hace justicia a las explicaciones que cita ni da la mejor posible.[1]

Todos los tipos de experiencia de los que se ocupan los existencialistas, incluso aquellos que son de interés en psiquiatría, pueden ser investigados por medio del método fenomenológico extrictamente controlado que se propone dar cuenta, a su modo, de todas las regiones de la experiencia y de todas las actitudes. Ya se ha indicado que también deben considerarse todas las condiciones que repercuten causal y genéticamente en la existencia del observador y en sus actitudes.

II. LA META DE LA CERTEZA Y EL SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL

A.—*El ideal de certeza.*

Los exponentes de la tradición subjetiva sostienen que el procedimiento de la reflexión pura proporciona la certeza, a diferencia de las dudas, la "mera probabilidad" de la "experiencia natural". Esta tesis es de importancia decisiva para el subjetivismo y requiere un examen cuidadoso. En ella se hallan implicadas dos cuestiones: ¿A qué móviles responde el interés por el ideal de certeza? ¿Es sostenible por parte del subjetivismo la aspiración a la certeza?

La extensa crítica que hizo Dewey de la meta de la certeza gira principalmente en torno a la primera cuestión. El primer capítulo de su obra *Quest for Certainty* [2] lleva el significativo título de "Huída del peligro". Dewey sugiere que la desconfianza de sí mismo que siente el hombre le ha hecho elevarse a una capa superior por medio del "conocimiento puro". Según Dewey las actividades

[1] El papel de Scheler como precursor ideológico de los nazis es indicado por V. J. McGill en su trabajo "La teoría de Scheler sobre la simpatía y el amor", en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. II, N° 3, marzo de 1942.

[2] Nueva York, 1929.

en ese dominio no son asequibles ni tienen "consecuencias externas", Dewey sostiene la tesis de que las nociones acerca de la "certeza y lo fijo" provienen de la separación, establecida en interés de la búsqueda de la certeza absoluta, entre la teoría y la práctica, el conocimiento y la acción. Aduce que "en ausencia de la certeza real en... un mundo precario, los hombres cultivaron toda suerte de cosas que pudieran darles el *sentimiento* de certeza". A su juicio, "ningún modo de acción... puede dar nada que se aproxime a la certeza absoluta", y "puesto que por muchos esfuerzos que se hagan no es posible alcanzar la certeza completa en la acción, se buscó un sustitutivo rindiendo culto a la certeza en el conocimiento". En *Experience and Nature,* Dewey observa que los filósofos han tratado de formular con datos y principios suficientemente simples lo que se busca: en este caso, la certeza absoluta en el conocimiento de las cosas. Considera que la filosofía es empleada como un sustitutivo de la religión, cuando esta última deja de proporcionar a los hombres el sentido de certidumbre y seguridad que necesitan. La historia de la filosofía confirma el elemento de verdad contenido en esta tesis; pero tales reflexiones no expresan toda la verdad en cuanto a la búsqueda de la certeza por cualesquiera medios. El hecho de que se pusiera una confianza absoluta en la "vida interna" constituyó un procedimiento conveniente para eliminar los factores de duda e imperfección que hacen más o menos probable el conocimiento empírico del mundo y para apuntalar la posición de la fe religiosa. Basta remitirse a este respecto a San Agustín y al principio de la filosofía católica de que es posible alcanzar la "certeza".

Es necesario dedicar a los factores sociohistóricos implícitos en las ideas y creencias más atención que la que les concede el análisis de Dewey. Se abre una importante perspectiva cuando se considera el papel desempeñado por la ciencia en el desarrollo económico. La ciencia moderna, como factor básico de la revolución industrial, ha convertido la "certeza" en una realidad, en el sentido de que ha hecho posible la conquista de la naturaleza por el hombre. El conocimiento causal de los fenómenos naturales, los notables éxitos alcanzados por la predicción científica y los grandes progresos realizados en el terreno de las ciencias sociales, son otros tantos alegatos en contra de la repudiación de la "certeza" en todos los sentidos. El determinismo universal de Spinoza refleja la confianza del primer período del desarrollo moderno, la exuberancia de los hombres de ciencia que descubrieron por primera vez las leyes de la naturaleza. Como el partido de la ciencia se había incorporado a la lucha contra la tradición eclesiástico-feudal, no existían motivos para señalar

límites a la mente o a la experiencia humanas. La situación se torna más complicada cuando la tradición religiosa, adaptada a las nuevas condiciones sociales y económicas, se hace sentir en la filosofía; cuando surgen condiciones intelectuales más complejas como consecuencia del hecho de que la burguesía ascendente considera conveniente restringir el programa de la ciencia, suavizar ésta reconciliándola con los intereses religiosos y salvaguardarse contra los descubrimientos de los científicos sociales. Como resultado de ello, aparecen diversos tipos de transacción en las diferentes épocas: el escepticismo y las dudas de Hume y el dualismo agnóstico de Kant en el siglo XVIII, que circunscribía la validez o la extensión del conocimiento científico; el agnosticismo de los filósofos evolucionistas y de algunos científicos recientes; la cautela del empirismo y del pragmatismo modernos; la desconfianza que ahora se siente en las ciencias sociales con respecto a las leyes y generalizaciones.

La cautelosa mentalidad de C. I. Lewis se advierte en su defensa de la tesis de que todo conocimiento empírico es probable y nunca seguro. Pueden citarse como "ciertas" numerosas percepciones o, al menos, como tan ciertas como nuestro conocimiento de que $2+2=4$. Si se afirma que la proposición $2+2=4$ es "cierta" deductivamente, pero que nuestro juicio real con respecto a ella puede no ser infalible, lo mismo podría decirse del conocimiento empírico. La proposición "yo soy un ciudadano norteamericano", ¿es simplemente probable, es decir de un grado menor que el caso que limita la certeza? O bien, imaginemos que un obrero abriga dudas en cuanto a la relación que existe entre su salario y el creciente costo de la vida. Aun cuando expusiera esas dudas sobre la base de que es posible un error en gran número de casos, su esposa se encargaría de destruir el argumento con toda la "certeza" deseada. Existe un punto más allá del cual no podemos llevar nuestras dudas y es el de la comprobación práctica adecuada.

La "desconfianza de sí mismo que siente el hombre", deplorada por Dewey, difícilmente puede servir de explicación para una retirada al "conocimiento puro". Esa retirada muy bien puede ser, en efecto, una estratagema para salvaguardar intereses creados. Cuando se tiene en cuenta el carácter del progreso científico, no hay por qué comparar la "certeza" con "lo fijo" ni considerarla como "absoluta". Huelga decir que existen diferentes conceptos de certeza. Es interesante advertir cómo fuerzas aparentemente diversas cooperan en la oposición a una apreciación cabalmente científica del mundo. El partido de la religión se replegó en filosofía, por la ruta de la tradición idealista, a una "vida interna" que proporcio-

naba la certeza en un sentido especialmente definido, mientras que los filósofos de diversas escuelas y tendencias le hicieron concesiones, conscientemente o no, arguyendo que la ciencia no puede proporcionar la certeza en otro sentido.

"La certeza" puede construirse subjetivamente en términos de sentimiento, como una especie de iluminación interna, o bien objetivamente, como el límite superior de la probabilidad, o como la indubitabilidad sin contradicción, en el sentido cartesiano. Hablando del conocimiento formal que es independiente del curso de los acontecimientos reales, puede decirse que es "cierto" en el sentido de que no podría ser negado sin contradicción. Por lo que se refiere a nuestros propósitos generales, "cierto" significa "suficientemente cierto", de la misma manera que "claro" significa "suficientemente claro", como puntualizó Whitehead en una ocasión. Cabe desechar la interpretación subjetiva, por entender que conduce a un callejón sin salida en el que cada individuo es la autoridad absoluta, y tener en cuenta solamente las interpretaciones objetivas. El procedimiento de la duda sistemática, iniciado por Descartes y del que se apropió Husserl, se propone eliminar todas las posibilidades de error y llegar así a un punto o región de certeza. Este procedimiento resulta una manera sumamente reveladora de abordar la última etapa de la fenomenología, que muy bien puede ser el último baluarte del idealismo.

B.—*El procedimiento cartesiano de la duda y su uso fenomenológico.*

Husserl declara [1] que lo que es intencionalmente indicado en el horizonte aperceptivo de una percepción no es posible, sino *cierto*. Eso puede decirse siempre de la experiencia *presente*. ¿Puede decirse de la experiencia "interna" como un todo? La mejor manera de contestar a esta pregunta es considerarla en relación con el método cartesiano de la duda.

El procedimiento cartesiano tiene interés especial debido a que Husserl lo adoptó como instrumento para definir el campo de la subjetividad trascendental. Dicho procedimiento está expuesto a serias objeciones, como es bien sabido. Si el propósito fuera averiguar hasta qué punto puede llegarse en la duda sin incurrir en contradicción, la respuesta tendría que ser: hasta un solipsismo del presente, y, por ende, de un momento efímero que se funde con el momento pasado que ya se ha puesto en duda tan pronto como se reflexiona sobre él. La experiencia de la duda que se tiene

[1] *Erfahrung und Urteil,* pág. 105.

"ahora" es indubitable; pero un nuevo "ahora" viene a ocupar su lugar y el antiguo "no es ahora", lo que le hace dubitable. A no ser que se confíe de manera absoluta en la memoria o que se cree un espíritu absoluto con una estructura fija o algún otro principio parecido, el procedimiento cartesiano es completamente estéril. Lo que Descartes hizo con su método tiene un interés simplemente histórico. Entre los idealistas se considera como una tradición admitir que lo que Descartes estableció fué una "pequeña verdad", a la vez que sostienen que se trata de la "verdad importante" (a saber, la "certeza" del "yo dudo" del que no puede dudarse, o del espíritu). Podrían recordarse las palabras de Nietzsche en *Beyond Good and Evil*:[1] "Puede haber incluso fanáticos puritanos de la conciencia que prefieren poner su última confianza en un nada seguro antes que en un algo incierto."

Por otra parte, cabe apropiarse el método cartesiano de la duda de una manera muy diferente e instituir la "duda" como un medio de inspeccionar las suposiciones "normales y naturales" del espíritu. Se trata realmente del sustitutivo fenomenológico de la duda, a la que ahora se llama "suspensión". La tentativa de alcanzar una suspensión universal del juicio o de la fe ocupa el lugar del estéril método de la duda. Se pone a contribución la tesis general de la "existencia" implícita en la experiencia normal y todo elemento de asentimiento o de negación de la experiencia cognoscitiva para que sirvan como materia del análisis reflexivo. La suspensión afecta a las creencias pertenecientes a otros seres humanos y a uno mismo como sujeto psicológico. ¿Cuál es la ventaja de este método? ¿Y proporciona la certeza, en el sentido de indubitabilidad?

Por lo pronto delimita un dominio distintivo para la investigación filosófica. El procedimiento reflexivo aislado, según el cual cada objeto del mundo o de la sociedad humana o cada elemento de la experiencia y del conocimiento es tratado como una parte correlativa de la experiencia particular de un ser individual, dejando en suspenso el juicio de la "existencia", determina la fase inicial del análisis reflexivo. Esta corriente de experiencia es, en verdad, el resultado de un proceso sociohistórico y no podría investigarse sin la existencia anterior de la sociedad y sin una larga tradición. Es menester reconocer esa verdad "naturalista". ¿Puede decirse que es "cierto" el residuo fenomenológico que resulta del *análisis* lógico? No en el sentido cartesiano, o, mejor dicho, en el sentido cartesiano consecuente, si se trata de determinar de esa manera un dominio infinito. Este último no puede establecerse sin suposiciones

[1] *Beyond Good and Evil* (Nueva York, 1923), págs. 14 y siguientes.

de uniformidad, y por tanto, resulta sacrificado el ideal de certeza. En otras palabras, parece ser que si ha de alcanzarse la certeza, no se alcanza nada, pues hemos de quedar circunscritos a un ahora efímero que no ofrece ninguna base para la generalización y para las determinaciones objetivamente válidas.

Si procedemos a determinar las estructuras y las leyes "esenciales" de la experiencia, consideradas desde el punto de vista subjetivo, podemos proclamar que somos capaces de discernir o intuir algo "general" y haber salvado así la dificultad de la fugitiva corriente de horas. Pero sólo podemos hacer eso suponiendo que persiste toda estructura general, mediante un principio de la conservación de los "generales", análogo a la "conservación de los simples" de fama platónica y leibnitziana. ¿Puede considerarse *ese* principio como cosa de evidencia intuitiva? Y aun en el caso de que fuera posible, ¿no se necesitaría otro principio de conservación para hacerlo que siguiera siendo válido, es decir, un principio de la conservación de los principios de conservación? Y ese principio, ¿no deberá ser establecido por la visión directa? ¿Y así sucesivamente, *ad infinitum*?

En realidad, el discernimiento directo de las estructuras generales debe aceptarse como una característica importante de la experiencia. Sin embargo, por lo que se refiere a la certeza con respecto a la presentación de los fenómenos, es decir, a la certeza de todo lo que se encuentra más allá del presente especioso, o sea el contenido del "ahora", resulta claro que, aunque una percepción de una estructura general puede denominarse una percepción "general", siempre ha de ser formulada de nuevo. Sólo la percepción general pasajera es "cierta" en el sentido cartesiano. Así, las "esencias" no salen mejor paradas que los objetos sensoriales particulares, *por lo que se refiere a este criterio*. Aunque fenomenológicamente reales (es decir, que se presentan en la experiencia), las idealidades (conceptos, formas, relaciones) que son "extraídas" de la experiencia tienen —se dice— una especie de "ser" [1] no temporal que, hablando estrictamente, es igual que no tener ninguno. Para ellas, el término "existe" carece en ralidad de significación, a no ser que nos refiramos a las experiencias en las que son pensadas o interpretadas.

Sostener que las estructuras "esenciales", cuyo carácter es conceptual, son "anteriores" al orden real de la existencia, equivale a incurrir en un error fundamental de confusión. Las formas concep-

[1] Cf. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, págs. 309 y siguientes.

tuales son realmente derivadas: puede llamárselas "ideales" en el sentido de que son el resultado de un *proceso de idealización*, de identificación. Los fenómenos del mundo existente son anteriores a las abstracciones del orden conceptual en el sentido de precedencia temporal y también en el de que sólo de ellos puede hablarse como de algo "existente". Se sostiene así que "existir" significa tener una localización espacio-temporal en términos de realidad física.

Esta situación no se aclara en modo alguno mediante la distinción, a la que tan a menudo se hace referencia, entre lo que es "primero para mí" y lo que es "primero en sí". Con respecto al hombre, el proceso físico de devenir es "primero" debido a que el hombre es un recién llegado en la historia cósmica. Defender la precedencia "lógica" en el sentido de que las estructuras o las esencias son anteriores a los acontecimientos existentes equivale a materializar abstracciones. Nada que pueda establecerse con respecto a las relaciones lógicas de los conceptos alterará los hechos de las relaciones en el tiempo.

Husserl ha sostenido (en su *Formale und transzendentale Logik*) que la ley de no contradicción es una "condición negativa" de la realidad. Se reconocerá que es necesaria para el discurso ordenado. Pero no se puede legislar en cuanto a los hechos de la realidad apelando a principios generales que, o bien son inductivos y, por ende presuponen la realidad, o bien son analíticos, sin ninguna referencia inherente a la realidad. El problema metafísico en cuestión no puede resolverse mediante un análisis "esencial" y apelando a la clarividencia "esencial", puesto que falta la evidencia necesaria y, dada la naturaleza del caso, ha de faltar siempre.

El problema metafísico sólo puede tratarse sobre una base naturalista inductiva, y la cuestión de si hay algo permanente en el mundo es una conclusión a alcanzar y no un hecho resuelto como punto de partida. En resumen, el procedimiento de la reflexión pura de la fenomenología sólo puede sacar una metafísica de su sombrero si aquélla ha sido ya introducida en él, cosa que sus propios preceptos prohiben taxativamente.

Aun en el caso de que desaparecieran los seres humanos, las determinaciones de las estructuras "esenciales" de percepción, fantasía-experiencia, negación, etc., seguirían siendo válidas como representaciones de tipos posibles de experiencia. Son "ciertas" mientras son experimentadas, y válidas independientemente de la experiencia. Tal conocimiento no puede ser utilizado a modo de compensación por aquellos que sufren en el mundo mudable de la

experiencia, como tampoco puede ser usada de esa manera la matemática pura.

En este estudio se ha prestado atención a los ejemplos que el propio Husserl cita: las formas conceptuales claramente derivadas de un proceso de abstracción ideal. Ello no quiere decir que la realidad no presente relaciones generales o modelos de orden.

C.—*Husserl y Descartes.*

Husserl ha tomado muy en serio a Descartes tanto en un sentido histórico como en un sentido sistemático y ha examinado repetidamente su significación como filósofo fenomenológico pretrascendental.[1] En la última publicación que apareció mientras vivía —"La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental"—, describe a Descartes como el "genio fundador" de la filosofía moderna. En las dos primeras *Meditaciones* de Descartes encuentra una profundidad difícil de sondear y que el mismo Descartes no puede apreciar, ya que dejó escapar "el gran descubrimiento" que tenía en sus manos. Esta exagerada opinión de la importancia de las *Meditaciones* cartesianas se debe evidentemente a los propios fines perseguidos por Husserl. En la estructura completa del pensamiento de Descartes, así como por lo que se refiere a su influencia, sus obras sobre los principios de la filosofía y la metodología no han de subordinarse sin duda a las *Meditaciones,* sino que, por el contrario, merecen una atención mayor. Las *Meditaciones* cumplieron su misión histórica para Descartes al permitirle arreglar cuentas de una manera conciliatoria con la filosofía tradicional de la Iglesia, pero para nosotros tienen una función diferente. Es bueno utilizar periódicamente un método de duda como medio de libertar al espíritu de las creencias y los dogmas fijos y de reexaminar la propia filosofía. También es útil como medio de alcanzar la suspensión universal de la creencia *(epoché)* con la que el filósofo debe comenzar sus meditaciones sobre una primera filosofía. En manos de Husserl, el procedimiento de "suspensión" es ciertamente diferente de todo cuanto Descartes considerara o se propusiera.

Pero también debe hacerse notar que a la suspensión de Husserl debe añadirse otra "dimensión" de la reflexión. Es necesario contemplar al pensador tanto "longitudinalmente" como "transversalmente" y verlo en el lugar que ocupa en la sociedad y en la

[1] Cf., Husserl: *Méditations Cartésiennes* (París, 1931) y "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie", *Philosophia,* vol. I (1936), págs. 77-176.

historia, respondiendo a móviles suscitados por su sistema social. La reflexión que prescinde del orden de la cultura causalmente determinado, es unilateral y vacía en un aspecto sumamente importante. El análisis reflexivo *completo* va, pues, más allá de la reflexión "pura". No afronta el problema insoluble de su aplicación a la realidad, y por lo mismo no se ve sumergido en un dilema cuyas alternativas son un apartamiento subjetivo de la realidad o la "constitución" de la realidad con la subjetividad pura. El método completo de la reflexión no desdeña ningún elemento del conocimiento establecido y menos aun el hecho básico del lugar que ocupa el hombre en la naturaleza y en la sociedad.

Según lo describe Husserl, el método de Descartes implica como requisito del conocimiento filosófico que éste sea "absolutamente fundado" y que se base en un conocimiento inmediato y apodíctico que, por su evidencia, excluye toda duda concebible. Además, cada etapa del conocimiento "mediato" debe ser capaz de alcanzar esa evidencia. El radicalismo del procedimiento cartesiano requiere que todo sea "sometido a discusión" —lo mismo la validez de todas las ciencias anteriores que el "mundo de la vida" precientífico y extracientífico—, y este es el comienzo histórico de una "crítica radical del conocimiento objetivo". Así queda claramente definido el papel del "Descartes que anticipa a Husserl", aun cuando el Descartes histórico fuera mucho más modesto y mucho menos ambicioso en su esfuerzo. Con el fervor de Meister Eckhart, Husserl describe el móvil cartesiano original de la siguiente manera: "a través del infierno de un *epochê* casi escéptico, llegar a la entrada del cielo de una filosofía racional absoluta, y construirla sistemáticamente.[1] El yo que ejecuta la suspensión o *epochê* no es incluído en el radio de acción de este último. Aquí encontramos el anhelado terreno apodíctico que excluye absolutamente toda duda posible, pues una duda universal se anularía a sí misma.

Tal como Husserl considera el procedimiento, "el" mundo es transformado en un mero "fenómeno", en mis "ideas". "Aquí tenemos una esfera de ser absolutamente apodíctica, bajo el título de 'ego' y simplemente la proposición axiomática *ego cogito* o *sum cogitams.*" Husserl añade otro resultado "notable": Por medio del *epochê* —es decir, el "método de la duda" considerada como una "suspensión" del juicio— he alcanzado esa *esfera del ser* que en principio precede a todo cuanto puede ser para mí concebiblemente su presuposición apodíctica, absoluta. O, como sostenía Descartes: Sólo yo, el ego que realiza el *epochê,* soy absolutamente in-

[1] *Op. cit.* pág. 152.

dubitable. Todos los fundamentos científicos "mediatos" deben ser retrotraídos, pues, a una sola evidencia primaria absoluta. En su sensación de seguridad, Husserl parece olvidar que no existe ninguna *verdadera* "esfera del ser" descubierta por o para Descartes, sino que se trata más bien de un punto arquimedeano de referencia para la filosofía, con respecto a su "evidencia". Es fundamentalmente un instrumento para la discusión universal, para el análisis descriptivo y para la posible construcción filosófica. Evidentemente, lo que el autor de este trabajo ve en el *epoché* no es idéntico a lo que ve Husserl. La idea que nosotros tenemos de él, lo convierte en un procedimiento distinto, desprovisto de pretensiones y dogmas, y animado del firme propósito de impedir que se capitalice en favor de la metafísica idealista. Debe darse por bienvenido todo aquello que ayuda a hacer posible la delineación de un campo universal para el análisis descriptivo. El *epoché* por sí solo no convertirá en tema de investigación toda la experiencia y el conocimiento, pero contribuye a ese fin a su manera. La suspensión de toda creencia y todo juicio, lo caracteriza como un campo *filosófico* para la investigación. La indagación filosófica se superpone en regiones elegidas por las ciencias especiales, pero lo hace a su modo. No pretende penetrar en el terreno de las ciencias especiales, sino que las ordena y ordena sus conceptos y principios básicos dentro del marco total de la filosofía.

Para Husserl, el *ego* no es un residuo del mundo, sino "el planteamiento absolutamente apodíctico, que sólo es posible mediante el *epoché*", mediante la "suspensión" de toda la "validez del mundo". La aceptación del alma por parte de Descartes, por ejemplo, se halla, pues, sujeta a crítica. Aunque se le ha atribuído el mérito de haber iniciado "una manera de filosofar completamente nueva, que busca su fundamento en lo subjetivo", Husserl le critica por no haber visto que el *ego*, tal como se descubre en el *epoché*, no es "un" *ego* que puede tener otros *egos* fuera de sí mismo. Descartes no vió evidentemente que distinciones tales como yo y tú, interno y externo, "se constituyen" primero en el "yo absoluto". Juzgado desde el punto de vista de Husserl. Descartes no vió "los grandes problemas: remontarse sistemáticamente, desde el mundo considerado como un 'fenómeno', al yo, en el que el mundo ha recibido primeramente su sentido del ser en las contribuciones realmente inmanentes del yo". Es indudable que Descartes no hubiera podido comprender esta crítica en su época ni probablemente siglo y medio después. ¿Ha recibido "el mundo" su "sentido del ser" realmente de esa manera? ¿O se le *considera*

así al apreciarlo *fenomenológicamente?* El empleo de un lenguaje metafísico y en general el uso de expresiones hipotéticas gráficas, revelan las verdaderas intenciones de Husserl. El "radicalismo" cartesiano o su emancipación de las presuposiciones, que aspiraba a retrotraer el conocimiento científico genuino a las fuentes finales de la validez, fundándolas así de manera absoluta, requería un procedimiento subjetivo cuidadosamente definido, lo que equivaldría a hacer volver al yo conocedor "a su inmanencia", es decir, en otras palabras, la "esfera trascendental".

D.—*La dimensión trascendental y el tratamiento de la historia.*

El término "trascendental" es uno de los vocablos más discutibles y cargados de tradición. Su empleo en el contexto de una filosofía descriptiva de la experiencia, permite que se explote su referencia original a lo puramente reflexivo en favor de la metafísica idealista. Husserl emplea el término "trascendental" en un sentido muy amplio para designar el móvil de la indagación retrospectiva con relación a la "fuente última" de todas las funciones cognoscitivas, de todas las reflexiones del conocedor. Indudablemente habrá diferencias de opinión en cuanto a la naturaleza de la supuesta "fuente última", por ejemplo, entre los continuadores de la filosofía de Holbach-Fehuerbach, o materialista dialéctica, y entre los representantes de las ciencias naturales y sociales. Desde el punto de vista de Husserl, esos pensadores son "ingenuos" y dogmáticos y en realidad no tienen nada de filósofos. Desgraciadamente para él, sin embargo, no está en libertad de rehacer la historia de la filosofía, por muy libremente que proceda al interpretarla en favor de sus propios fines y móviles.

El significado del "trascendentalismo" se esclarece en este contexto al contrastarlo con el "objetivismo". Según lo define Husserl, el objetivismo opera sobre la base de un mundo que es dado autoevidentemente por medio de la experiencia y que quiere saber cuál es su "verdad objetiva", aquello que es en sí. Para el trascendentalismo, sin embargo, el "sentido de ser" del mundo vital predado es una *estructura subjetiva,* es la "contribución" de una vida precientífica de experiencia. En cuanto al "mundo objetivamente verdadero" de la ciencia, es una estructura de un nivel superior. El trascendentalismo sostiene que sólo una investigación radical, retrospectiva, de la subjetividad que últimamente acarrea toda la validez del mundo, de la naturaleza de las contribuciones de la razón, puede hacer "comprensible" la verdad objetiva y al-

canzar el "sentido del ser" final del mundo. De aquí que no sea el ser del mundo en su indiscutible evidencia lo "primero en sí". Lo "primero en sí" es la *subjetividad,* que "predá" el mundo. Expresada de esta manera, en la que se considera "predado" el mundo mismo y no el "significado del mundo", la tesis del trascendentalismo es un puro dogma, característico de las obras del último período de Husserl. Han quedado ya olvidadas las razones metodológicas en favor de la estructura subjetiva [1] y Husserl ha llegado a creer que está en funciones un verdadero proceso de atribución de significados equivalente a la *creación.* Husserl tiene cuidado en señalar el peligro de que se construya esta subjetividad como una subjetividad del hombre o psicológica: su error radica en un plano diferente, y es de tan largo alcance, que implica una reinterpretación de toda la tradición filosófica.

El problema central del "subjetivismo trascendental y radical" de Husserl es formulado como un problema que afecta a las relaciones del yo y su vida consciente con el mundo del que el yo tiene conciencia y cuyo verdadero ser el yo conoce en sus propias estructuras cognoscitivas.[2] Las demostraciones del método de la ciencia positiva no han de tenerse como engañosas ni sus contribuciones deben considerarse como simplemente aparentes. Husserl sostiene que de estas mismas demostraciones ha de hacerse un problema, que el método de la ciencia objetiva se basa en un "terreno subjetivo profundamente escondido". La "iluminación filosófica" muestra el verdadero sentido de las contribuciones de la ciencia positiva, así como el verdadero "sentido de ser" del mundo objetivo, que es de un carácter trascendental-subjetivo.[3] La dimensión "oculta" de lo trascendental es sacada realmente a la luz, se sostiene. El dominio de la experiencia que es "abierto" en su infinitud, se convierte en el campo de "una filosofía metodológica de trabajo", que puede suministrar la base sobre la cual han de plantearse y decidirse todos los problemas filosóficos y científicos concebibles.[4] Lo que esta afirmación entraña es tan poco fundado, que parece dudoso que Husserl se percatara concretamente de lo que decía. Aun cuando se le concediera la posibilidad en principio de

[1] Vale la pena hacer notar a este respecto que el principio de la "primacía del yo" o de la subjetividad, ha sido adoptado por los existencialistas. Cf. Sartre, *Existencialism* (Nueva York, 1947), donde ese principio surge "como disparado por una pistola", sin previo aviso, sin justificación, sin haber sido esclarecido.

[2] *Op. cit.,* pág. 173.

[3] *Ibíd.,* pág. 175.

[4] *Ibíd.,* págs. 175 y siguientes.

tratar de esta manera todos los problemas filosóficos anteriores, es absurdo jactarse de un método para decidir todos los problemas científicos. Eso sólo podría hacerse cerrando los ojos ante ellos o disolviéndolos en la intuición, cosa que la fenomenología, como método descriptivo, no puede hacer. Husserl había vivido solo tanto tiempo, había practicado tanto su monólogo sin oposición ajena y había acariciado en tal medida su autoconciencia, que para él el término "todo" llegó a significar únicamente el conjunto de correlaciones de su conciencia.

La manera de tratar la historia —intelectual y general— lleva hasta sus consecuencias finales el molde básico de la discusión. La historia de la filosofía, desde la aparición de la teoría del conocimiento y los intentos serios por formular una filosofía trascendental, es descrita por Husserl como la historia de las fuertes tensiones entre la filosofía objetivista y la trascendental. Por qué esto alcanza tanta importancia en la historia intelectual, es cuestión que él no se aventura a explicar ni podría esperarse que lo hiciera en este nivel de análisis. Bajo la forma del problema de materialismo contra espiritualismo, esta "ruptura interna en el desarrollo filosófico" es harto conocida. Husserl no especifica y, al parecer, no reconoce las cuestiones que implica la oposición tradicional que describe: los sectores del drama son anónimos. No aplica un método histórico en el sentido habitual, pues su objeto es hacer comprensible la "teleología" en el devenir histórico de la filosofía y "esclarecernos" a nosotros mismos como sus vehículos. Esto no es contemplar el proceso "desde fuera", como si la corriente temporal en la que nosotros mismos hemos sido arrastrados fuera "una sucesión meramente externa y causal", sino "desde dentro".[1] Lo que a Husserl le interesa es una comprensión crítica de "la unidad total de la historia, de *nuestra* historia". Nosotros tenemos nuestra función "como herederos y coportadores de la dirección de voluntad que pasa por ella", y lo debemos a un "planteamiento primario, que es, al mismo tiempo, un postplanteamiento y una transformación del planteamiento primario griego". Aquí radica —se afirma— el comienzo "teleológico" y el verdadero origen del espíritu europeo en general. Sería difícil decir menos acerca de la historia y errar más su verdadera naturaleza que lo que hace Husserl aquí. Hacía mucho tiempo que el pensador había perdido todo contacto con los hechos históricos concretos. Cierto es que en su último período mencionó hechos tales como Torquemada y la Inquisición; pero en cuanto a sus propósitos filosóficos, había olvi-

[1] *Ibid.*, págs. 146 y siguientes.

dado los hechos reales de la historia, que son también mezquinos y hacen imposible la aplicación de un punto de vista "teleológico" de esta especie. No es necesario, sin embargo, apelar a la entraña de la historia para refutar la afirmación, pues basta examinar la historia de la filosofía misma para echar por tierra la supuesta unidad de aspiración. El conflicto entre objetivismo y trascendentalismo es, sin duda, conspicuo; pero Husserl define el problema en los términos de su propia manera de filosofar, interpretación que cae dentro del marco de una investigación subjetiva. La "dilucidación de la historia mediante una investigación retrospectiva sobre el planteamiento primario de las finalidades que ligan a las generaciones futuras en cuanto que viven en sus formas sedimentadas, pero a las que siempre puede reanimarse y criticarse dándoles nueva vida", es una clase de investigación que refleja la manera de pensar del filósofo sobre sus finalidades y sus relaciones con sus predecesores espirituales. Se trata de una vez más de revivir, en su sentido histórico "oculto", los conceptos sedimentados que constituyen la base de su obra privada y no histórica. Con ese fin, debemos libertarnos de todos los prejuicios, incluso de nuestras "autoevidencias", reconociendo que los prejuicios son elementos de oscuridad que provienen de una sedimentación tradicional. Una "reflexión histórica" de esta especie es, pues, una autorreflexión (una autorreflexión "más profunda") destinada a dar una autocomprensión de los propios fines.

Si hay un origen histórico, un "planteamiento primario", a Husserl le parece —aunque no lo prueba— que también hay esencialmente un "planteamiento final". El espíritu de la investigación requiere que haya una claridad completa en cuanto a la verdad, mediante un método cada una de cuyas etapas es apodíctica. La filosofía se convierte así en una "tarea infinita". El presente estudio muestra cómo Husserl ha derivado sus ideas, tanto del idealismo postkantiano, como de Descartes.

Pero Husserl insiste en apartarse de las "autointerpretaciones" de los filósofos históricos. A causa de su procedimiento subjetivo cuidadosamente definido, se considera superior a sus predecesores, puesto que tanta confianza tiene en su propia autoinspección. (Debe advertirse aquí que Husserl nunca se "examinó" a sí mismo con respecto al lugar económico, social y político que ocupaba en la sociedad alemana, sea bajo la monarquía, a la que después volvió la vista con nostalgia, sea bajo la República de Weimar. En cuanto a la medida en que tales "significados" debieron entrar en su conciencia reflexiva pura, la autoinspección de

esta última estaba vacía.) La finalidad sólo se revela en el "resultado final" (o en el "planteamiento final"), sólo desde ese punto de vista puede revelarse la unidad de todas las filosofías y todos los filósofos y alcanzarse una iluminación en la que se comprende a los pensadores del pasado como nunca hubieran podido comprenderse ellos mismos.[1] Es dudoso que Husserl considerara en detalle la asombrosa proposición de "unificar" a los católicos, a los materialistas, etc. No porque sea imposible una teoría unificada de la historia intelectual, ya que, en verdad, es posible explicar el desarrollo de las ideas en relación con los diversos factores históricos condicionantes —sociales, económicos, científicos, religiosos, etc.—, por medio de una teoría lógica bien integrada, en la que se conceda el "peso" debido a los distintos factores. En la literatura del materialismo histórico se han hecho notables contribuciones a tal teoría. La situación es completamente distinta por lo que se refiere al punto de vista subjetivo, y ni siquiera el uso más generoso de la suspensión de los juicios de los acontecimientos reales puede alcanzar la deseada unidad. La explicación genético-causal de la historia intelectual se esfuerza por explicar los conflictos, y no por hacerlos irreales o simplemente erróneos, mientras que la aspiración subjetiva de la unidad prescinde de la significación histórica real de los conflictos. Al parecer, Husserl esquiva toda posible refutación de los hechos. La verdad peculiar de esa "apreciación teleológica de la historia" —afirma— nunca puede ser refutada decisivamente por el "autotestimonio" de los filósofos anteriores, pues sólo se manifiesta en la evidencia de una apreciación crítica total, que muestra una significativa armonía final tras los "hechos históricos" de las filosofías documentadas y de sus "oposiciones aparentes".

Esta manera de considerar la historia, no sólo promete ser estéril, sino que puede ser peligrosa si se maneja indebidamente, de la misma manera que el mal uso del concepto de la "intuición esencial" condujo a resultados extravagantes de carácter místico. En el mejor de los casos, presenta a todos los pensadores del pasado como si se encaminaran hacia la "claridad" que Husserl formula como *su* ideal de reflexión o como si se alejaran de ella. Siendo Husserl el "planteador final", ¿quién puede negarle el derecho de interpretar a sus predecesores de un modo que ellos nunca hubieran podido hacer?

Aun cuando fuera una aventura afortunada, dentro de límites bien definidos, la finalidad de la "autocomprensión", según es des-

[1] *Ibid.*, pág. 148.

crita en el ensayo sobre la "Crisis", no podría defenderse como el único objetivo de la reflexión filosófica. El análisis "puro" proporcionado por el método subjetivo, ha de justificarse por el valor que tenga para la solución de los problemas teóricos y prácticos, incluso los problemas sociales. Se ha visto que el análisis reflexivo "puro" es útil, especialmente en la filosofía de la lógica; pero también ofrece deficiencias y peligros si se olvida el verdadero lugar que el observador ocupa en la naturaleza. Tales peligros sólo pueden evitarse cuando se emplea en cooperación con otros métodos lógicos y con las ciencias especiales. Sin embargo, por lo que se refiere a los problemas sociales prácticos, el procedimiento subjetivo es completamente nulo. El filósofo que rehusa o desdeña tener en cuenta los apremiantes problemas prácticos de su tiempo —esos problemas conocidísimos, como los de capital y trabajo, el imperialismo y la guerra, etc.—, incurre en el error cardinal de hacer "vacía" su reflexión en un sentido sumamente importante. Acaso crea que hay grandiosidad y nobleza en su evasión de la realidad, en su absorción dentro de una esfera honorífica de ideas puras, apartada "en principio" del mundo "mezquino" que nos rodea; pero esa acción puede considerarse como una renunciación a las obligaciones que tenemos con respecto a la sociedad y a nosotros mismos. El olvido de los problemas prácticos puede asumir también la forma de vaguedad o generalidad de lenguaje, incluso desde un punto de vista naturalista. Examinar una teoría filosófica del valor y definir la justicia sin hacer explícita referencia a las relaciones de propiedad, equivale, indudablemente, a incurrir en el error de la "vaciedad".

Participe o no activamente en los movimientos sociales y políticos, es evidente que el pensador, como filósofo, no puede permitirse el lujo de desdeñar el contenido real de la experiencia social. El hecho de que lo tenga en cuenta, no perjudicará a su obra conceptual ni por ello dejará de ser un filósofo. Antes al contrario, en lugar de evitar todos los problemas sociales y convertirse en un especialista "puro" y en lugar de acomodarse tácitamente a una tradición conservadora "sin riesgos", será un filósofo merecedor de tal nombre, un filósofo que ve en la filosofía la forma de encontrar solución a problemas importantes en todos los terrenos de la experiencia, así social como física y puramente conceptual.

INDICE

	Pág.
PRÓLOGO	7
BENJAMÍN FARRINGTON. Demócrito, Platón y Epicuro	17
CHRISTOPHER HILL. Hobbes y el pensamiento político inglés	29
H. J. POS. Observaciones sobre el materialismo del siglo XVIII	51
AUGUSTE CORNU. Hegel, Marx y Engels	59
ROY WOOD SELLARS. La filosofía social y el escenario norteamericano	79
ROY WOOD SELLARS. El materialismo y el conocimiento humano	95
EVERETT J. NELSON. La categoría de substancia	127
DIRK J. STRUIK. La matemática	147
ROY K. MARSHALL. El universo visto por un astrónomo	177
LEOPOLD INFELD. Sobre la estructura de nuestro universo	199
MELBA PHILLIPS. La mecánica del *quantum*	215
J. B. S. HALDANE. Interacción de la física, la química y la biología	231
C. JUDSON HERRICK. Estudio biológico de los niveles integrativos	251
T. C. SCHNEIRLA. Los niveles en las capacidades psicológicas de los animales	273
V. J. MCGILL. Estudio psicológico de la personalidad	321
JUDD MARMOR. El psicoanálisis	355
BERNHARD J. STERN. Algunos aspectos del materialismo histórico	379
LESLIE A. WHITE. La teoría etnológica	397
MAURICE DOBB. Sobre algunas tendencias en la moderna teoría económica	429
J. D. BERNAL. La ciencia, los inventos y las aplicaciones sociales de la tecnología	445
ABRAHAM EDEL. Contexto y contenido en la teoría de las ideas	465
JOHN R. REID. Naturaleza y categoría de los valores	503
C. WEST CHURCHMAN. Teoría materialista de la medición	529
MAURICE CORNFORTH. El empirismo lógico	549
G. P. CONGER. El pragmatismo y el mundo físico	577
WILFRID SELLARS. Filosofías aristotélicas del espíritu	601
GEORG LUKACS. El existencialismo	627
MARVIN FARBER. Experiencia y subjetivismo	649

Esta edición, que consta de 3.000 ejemplares, se acabó de imprimir el 6 de agosto de 1951 en los talleres gráficos de la EDITORIAL INTERCONTINENTAL, S. A. 13 Poniente, 262. (Col. Sta. María Insurgentes) México, D. F.